ISSN 1112-5020
***

Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle en libre accès
dédiée aux domaines du patrimoine et de l'interculturalité

02
2004

✳ Publication de l'Université de Mostaganem, Algérie

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle dédiée aux domaines du patrimoine
Editée par l'Université de Mostaganem

N° 2, Septembre 2004

© Annales du patrimoine, Université de Mostaganem
(Algérie)

Comité éditorial

***

Directeur de la revue

Mohammed Abbassa

(Responsable de la rédaction)

Comité consultatif

Larbi Djeradi (Algérie)

Slimane Achrati (Algérie)

Abdelkader Henni (Algérie)

Edgard Weber (France)

Zacharias Siaflékis (Grèce)

Mohamed Kada (Algérie)

Mohamed Tehrichi (Algérie)

Abdelkader Fidouh (Bahreïn)

Hadj Dahmane (France)

Amal Tahar Nusair (Jordanie)

Correspondance

Revue Annales du Patrimoine

Faculté des Lettres et des Arts

Université de Mostaganem

Algérie

Email

annales@mail.com

Site web

http://annales.univ-mosta.dz

Dépôt légal 1975-2004

ISSN 1112-5020

La revue paraît deux fois par an en papier et en ligne

Normes de publication

Les auteurs doivent suivre les recommandations suivantes :

1) Titre de l'article.

2) Nom de l'auteur (prénom et nom).

3) Présentation de l'auteur (son titre, son affiliation et l'université de provenance).

4) Résumé de l'article (15 lignes maximum).

5) Article (15 pages maximum, format A4).

6) Notes de fin de document (Nom de l'auteur : Titre, édition, lieu et date, tome, page).

7) Adresse de l'auteur (l'adresse devra comprendre les coordonnées postales et l'adresse électronique).

8) Le corps du texte doit être en Times 12, justifié et à simple interligne et des marges de 2.5 cm, document (doc ou rtf).

9) Les paragraphes doivent débuter par un alinéa de 1 cm.

10) Le texte ne doit comporter aucun caractère souligné, en gras ou en italique à l'exception des titres qui peuvent être en gras.

Ces conditions peuvent faire l'objet d'amendements sans préavis de la part de la rédaction.

Pour acheminer votre article, envoyez un message par email, avec le document en pièce jointe, au courriel de la revue.

La rédaction se réserve le droit de supprimer ou de reformuler des expressions ou des phrases qui ne conviennent pas au style de publication de la revue. Il est à noter, que les articles sont classés simplement par ordre alphabétique des noms d'auteurs.

Les opinions exprimées n’engagent que leurs auteurs.

Revue Annales du patrimoine, N° 2, 2004
ISSN 1112-5020

Sommaire

Le concept de wihdat el wujud chez Ibn Tophaïl et Moïse de Narbonne	Abdelmadjid Aboura	7
La spiritualité aujourd'hui ou la voie du juste milieu	Cheikh Khaled Bentounès	31
Altérité et dyade islamique	Ghawthy Hadj Eddine Sari	43
Islâm Imân et Ihsân idéologème du roman dibien	Dr Rachida Simon	57

Revue Annales du patrimoine, N° 2, 2004, pp. 7 - 29
ISSN 1112-5020

Le concept de wihdat el wujud chez Ibn Tophaïl et Moïse de Narbonne

Abdelmadjid Aboura
Université de Tiaret, Algérie

Résumé :

Nous allons essayer d'aborder la question de l'Altérité et de spiritualité levant quelques voiles sur cette question de l'Unité de l'existence vue sous l'angle de l'Altérité. Nous irons de la simple étymologie à la redéfinition de l'Altérité dans le domaine de la théosophie, puis dépassant le conflit Alter - Ego nous conclurons notre exposé sur la grande problématique de l'Altérité : repenser l'Altérité qui longtemps fut considérée de l'exclusivité des sciences anthropologiques.

Mots-clés :

altérité, soufisme, spiritualité, wihdat al wujud, Ibn Tophail.

The concept of wihdat el wujud by Ibn Tophaïl and Moïse de Narbonne

Abdelmadjid Aboura
University of Tiaret, Algeria

Abstract:

We will try to address the issue of Otherness and spirituality lifting some veils on this issue of the Unity of existence seen from the angle of Otherness. We will go from the simple etymology to the redefinition of Otherness in the field of theosophy, then going beyond the Alter - Ego conflict we will conclude our presentation on the great problematic of Otherness: rethinking the Otherness which has long been considered of the exclusivity of anthropological sciences.

Keywords:

otherness, Sufism, spirituality, wihdat al wujud, Ibn Tophail.

Aborder les concepts d'Altérité, d'identité et d'Alter n'est pas sans ambiguïté dans le domaine des spiritualités surtout que cette terminologie s'est forgée à la seule lumière des études anthropologiques. Nous ne connaissons pas encore des études qui ont investi ces concepts dans la théosophie musulmane mis à part

Publié le : 15/9/2004
aboura52@yahoo.fr
© Université de Mostaganem, Algérie 2004

toutes les investigations sur le soufisme qui curieusement occupent de nos jours des espaces non négligeables.

1 - De l'étymologie au concept :

Le sens classique et commun du terme altérité vient de son étymologie : autrui (lat.) altrui, de alter, l'autre "Autrui" est nom commun, mais utilisé comme un nom propre, sans article et toujours au singulier, à la manière d'un pronom. En disant autrui la langue distingue - parmi tous les êtres différents de nous - un être défini exclusivement par la propriété de ne pas être celui qui le désigne, tout en étant identique à lui. Ainsi "autrui" désigne-t-il quiconque est un autre moi que moi, un alter ego ! Autrui est ainsi pensé comme étant le même et un autre, le même que moi et un autre que moi, ayant un rapport de soi à soi, comme moi, sans être moi ! Cf. Levinas (1905 - 1995), pour ma part, l'Altérité que je conçois comme le concept opératoire définissant les rapports cognitifs sur l'horizontalité et la verticalité en quête ontologique et identitaire voire civilisationelle est admis dans le domaine de la théosophie musulmane (soufisme théologique) comme le pôle (-) par rapport au pôle (+) positivisant qui permet l'alternance et le dynamisme de la quête vers la vérité immuable et sans "alter-ego" donc vers Dieu : source contingente de l'altérité dans ses différents réceptacles (forme et substance) et aussi source originelle de sa propre unicité et unité dans/par l'être, l'homme archétype de l'essence même de la vérité gnostique.

J'ai choisi de vous parler du contenu doctrinal de Hayy Ibn Yaqdhan car c'est l'exemple même du dialogue des religions, la preuve en est là, il a été traduit presque dans toutes les langues indo-européennes et lorsqu'un peuple possède cette volonté de traduire c'est qu'il cherche le dialogue et la coexistence ontologique.

2 - La première traduction hébraïque :

Elle a été faite par un auteur anonyme au début du 13e siècle. Nous n'avons trouvé aucune indication sur ce traducteur,

si ce n'est par l'intermédiaire du commentaire de Moïse de Narbonne fait sur cette même traduction. Les indices sur les conditions des penseurs juifs ouverts à la réflexion sur l'averroïsme nous sont donnés dans le commentaire de Moïse lorsqu'il dit dans son introduction : "Nous avions déjà promis ce commentaire de Hayy à la fin de notre explication de l'épître sur la possibilité de la conjonction avec l'intellect agent d'Averroès mais nous en fûmes empêchés par des vicissitudes et par d'autres sujets de la spéculation".

Nous pouvons deviner le sort de ceux qui osaient se rallier à la pensée musulmane même lorsqu'il s'agissait de pures spéculations philosophiques : L'inquisition est un phénomène religieux qui n'épargne aucune religion soumise à la doxa de sa paroisse.

3 - La première traduction latine :

Elle est de Pococke Edward (1671 et 1700), elle comporte les textes en arabe du récit de notre auteur sous le titre : "Philosophus auto-didactitus, sive epistola Abi jafar ebn thophaïl de haï ebn yaqdan, qwa ostenditur quomodo ex inferioum contemplative ad superirum notition ratio human asendere possit ex arabia in lingum latina versa ab edwardo pocockio".

Cette traduction a été considérée comme très illisible puisqu'il fallait recourir à l'arabe pour comprendre le contenu. Selon Léon Gauthier, il la qualifie d'exacte, mais d'une fidélité "poussée jusqu'à la servilité". Nous pouvons là aussi deviner que Pococke voulait restituer le sens exact de l'œuvre en s'efforçant de se substituer à l'intuition extatique de notre auteur.

4 - La première traduction hollandaise :

Elle fut réalisée à partir de la traduction de Pococke en 1672 sous ce titre : "Het Leeven Van Hai Ebn Yakdhan, in het Arabisch beschreven door Abu Jaafar ebn Thophaïl, en uit de latynsche overzettinge van Eduard Pocock, A. M., in het nederduitsch vertaald". (La seconde édition ajoute Door S.D.B). Concernant ces dernières initiales données à la fin de la

deuxième traduction, elles demeurent une énigme car lues de droite à gauche, elles désignent Benedict de Spinoza. A ce sujet Léon Gauthier nous apporte quelques explications.

Le mot de cette énigme a été donné semble-t-il, par W. Meijer, de la Haye, au cours d'un article paru en 1920 dans la revue hollandaise de philosophie, "tijdschrift voor wijsbegeerte". L'auteur de cet article avait constaté, dit-il, "qu'un exemplaire des opéra posthuma de Despinosa, appartenant à la bibliotheca Rosenthaliana d'Amsterdam, était relié avec une traduction d'un auteur arabe du XIIe siècle intitulée het leven Hayy ben yoqdhan, il s'agit de Hayy Ibn Yaqdhan d'Ibn Thophaïl)... Spinosa, dès sa jeunesse, s'était de plus en plus écarté du système de Descarte pour fonder sur la philosophie judéo-musulmane son propre système philosophico-religieux... c'est cette conformité de la pensée de Spinosa avec celle des philosophes arabes "qui le conduisit à recommander particulièrement le roman d'Ibn Tophaïl à ses amis, ce qui ensuite a donné lieu à la traduction de Johan Bouwmeester et à l'addition des lettres B.D.S".

Rappelons, pour le besoin de notre cause, que Spinosa s'était assigné comme objectif fondamental, la transmission d'un message libérateur à l'égard de toutes les servitudes, un message qui se veut porteur de joie pour donner la connaissance de la nature, c'est à dire de Dieu. Pour arriver à cette station de contemplation de la nature divine des choses, il faut accéder à celle des causalités qui donnent à chaque être, dont l'homme, sa spécificité. De cette substance essentielle des choses, l'homme ne peut percevoir que deux attributs : L'étendue, c'est à dire le corps éternel dans une sorte d'idée platonicienne et la pensée qui ne peut appréhender que les moments du corps dans ses manifestations accidentelles ou temporelles.

Pour Spinosa, il existe trois modes de connaissance :

- la croyance.
- le raisonnement.
- l'intuition rationnelle.

5 - Hayy ibn Yaqdhan et les Quakers :

C'est en 1674 que parut la traduction de George Keith à partir de celle de Pococke. Elle fut intitulée sous l'explication suivante : "an account of the oriental philosophy showing the wisdom of some renowned men of the east and particularly the profound wisdom of hay ben Yaqdhan, both in natural and divine things which men perfection writ originally in arabic by abi Jaafâr ebn Thophaïl, a philosopher by profession and mohametan by religion is demonstrated by what steps and degrees, human reason, improved by diligent observation and experience, may arrive at the knowledge of natural things and from thence to discovery of super naturals, more especially of god the concernments of the word".

Les quakers avaient trouvé dans l'œuvre d'Ibn Tophaïl un topo commun avec leur vision mystique chrétienne qui conçoit la vérité en dehors de toute hiérarchie ecclésiastique, et que seule la lumière de l'esprit peut guider l'homme à rentrer en union avec Dieu.

Robert Barcaly avait trouvé dans son ouvrage, "the apology", un exemple à suivre dans l'expérience mystique. Il y avait trouvé des arguments convaincants pour soutenir la thèse de "la lumière de l'esprit" qu'il avait développée dans son ouvrage. Il avait obtenu que l'exemple de Hayy Ibn Yaqdhan fût une idée qu'il avait développée dans la doctrine des quakers : L'homme sincère et pur de son esprit, dont le cœur est ouvert à la réflexion profonde, parvient aux lumières divines sans avoir recours à la tradition religieuse héritée. Il peut se dispenser de la pensée sociale qui ne voit que l'intérêt du groupe dominant. Seule la lumière intérieure présente dans chaque âme peut appréhender ses vérités.

Cependant, les quakers, pour des raisons que l'on ignore, se sont réunis en 1779 et ont décrété une loi intérieure qui interdit la lecture du roman de Hayy ibn Yaqdhan. Ils ont supprimé ainsi "le rapport" de Barcaly dans les éditions suivantes de son ouvrage

"the apology" dans lequel il incitait à la lecture de l'œuvre d'Ibn Tophaïl.

En 1686 apparut une autre traduction en anglais. Elle fut faite à partir de celle de Pococke par George Achwell sous le titre et l'explication suivante : "The history of Haï ebn Yokdhan, the Indian prince or the self-taught philosopher, written originally in Arabic by abi Jaafar ebn Tophail, a philosopher by profession and mohametan by religion is demonstrated by what steps and degrees, human reason improved by diligent observation and experience, may arrive at the knowledge of natural things and from thence to discovery of super naturals, more especially of gold the concernments of the world".

A la suite de cette traduction, Achwell, Keith et Barcaly se sont mis d'accord sur le contenu doctrinal de Hayy qui ne contredit pas les révélations ni ne s'éloigne des religions d'Abraham, sauf qu'il expose une expérience mystique dans laquelle il montre la possibilité d'accéder à la connaissance divine par l'expérimentation et l'intuition dans le régime du solitaire.

6 - La traduction allemande :

Faite sur la version latine de Pococke et sur la version anglaise de Simon Ockley par J. George. Elle fut intitulée : "der von sich sebt gelehrte weltweise. Fransfort, 1726".

La deuxième traduction allemande : par J.-G. Eichlorn intitulée : "der naturmensch, oder geschichte des Hai ebn Joktan, Berlin, 1783".

La traduction française de Léon Gauthier faite en 1900 (première édition) puis en 1936 (deuxième édition). Cette deuxième édition plus exhaustive et érudite nous renseigne sur la réception de l'œuvre d'Ibn Tophaïl par l'occident et sa compréhension à partir des connaissances compilées dans les différentes universités européennes.

7 - La traduction espagnole :

Elle est faite à partir des textes arabes par D. Francisco Pons Boigues, publiée en 1900 sous le titre : "el filosofo

autodidactico de aben Tofail". Sans doute d'autres traductions ont vu le jour depuis la dernière citée mais il est maintenant évident. Que la connaissance de l'autre doit passer impérativement par la connaissance de ses écrits et non par les médiats instrumentalisant la violence et l'affrontement. Qu'avons-nous fait nous dans les domaines e la traduction, peu ou rien.

Toutes ces traductions et commentaires ont admis que Hayy Ibn Yaqdhan révèle une alternative aux deux fondements théologiques et philosophiques : la foi ontologique, celle où le seul prophétisme agent demeure la raison illuminative : l'homme peut accéder aux vérités supérieures par sa simple raison spéculative mais en dehors du groupe humain donc de l'alter. L'altérité de l'épître d'ibn Tophaïl intègre "l'autre" non dans un processus de démystification mais dans celui de l'identité voire de l'unité : le regard extérieur s'accomplit seulement dans le regard intérieur en quête de la vérité qui nourrit tous les êtres. La lecture de cet épître nous éclaire cette problématique de l'Alter - Ego car nous comprendrons que ce sont là les deux faces d'une même vérité, l'une ne peut exister sans l'autre sinon, croire que l'altérité est la seule opération cognitive à percevoir l'autre sans rechercher son propre moi dans l'autre c'est construire un univers mental monolithique, sans principe alternant le dynamisme interactif entre les êtres condamnés à vivre ensemble sur la terre de Dieu. Le racisme, le nazisme, l'inquisition, le rejet, l'émigration, l'exclusion, la marginalisation sont là tant d'exemples édifiants qui prennent leur source dans l'idéocentrisme et le théocentrisme. Les actes politiques n'en sont que des structures exécutantes.

Quant à Moïse de Narbonne, disciple d'Averroès, et du panthéon soufi andalou, il intègre dans sa doctrine mystique les fondements de la théorie de l'âme universelle de la théosophie musulmane. Il explique dans son commentaire(1) : "Tout prophète ne fait pas nécessairement savoir qui il est et n'en remontre pas

au peuple en excipant de ses dons de prophète, ni n'enseigne les vérités comme il les a appréhendées par une voie créée ou par un autre biais propre aux prophètes, ainsi que l'explique le métaphysicien Rabbi Moshé au sujet de Shem, de Eber et d'Abraham notre patriarche qu'il repose en paix : car je l'ai élu pour qu'il ordonne à ses fils et à sa maison après lui... (Gen. 18 ; 19). Et il arrive tant aux médecins des âmes qu'à ceux des corps que tout sage expert en science médicale ne la pratique pas nécessairement. Tu pourras en saisir le motif en scrutant une allusion dans ce traité, car je ne puis l'expliciter en ce lieu. Sache que l'homme doit, suivant son époque et sa génération, apprécier ses actes et ses propos ; il en résulte que, de même que certains se vantent de cette perfection que d'autres n'ont pas acquise, ainsi il existe des hommes qui l'ont acquise mais qui l'attribuent à d'autres, parce que leur perfection les contraint de ne révéler les choses parfaites qu'aux hommes parfaits. Et Ibn Tophaïl, l'auteur de cette épître, est de la catégorie des hommes parfaits, parvenu à une vision sans tache, et son intention profonde sera explicite pour tout homme intelligent".

C'est cette interactivité alter-ego dans la pensée mystique judéo-chrétienne et musulmane et cette possibilité de la raison humaine et la foi illuminative qui permet de dépasser la pensée théocentrique et eschatologique de toute religion afin d'accéder à la quintessence de la foi monothéiste. Donc d'atteindre la gnose parfaite de toute religion qui, loin de s'opposer l'une à l'autre, se complémentarisent dans la foi unitive où Dieu et l'âme universelle sont les deux faces d'une seule vérité. C'est ce que le grand maître Al-Allaoui, sur la lignée de ses prédécesseurs (Ibn el Arabi et Ibn Tophaïl) laissa comme enseignements de paix de l'âme et de liberté de l'homme, si l'on croit à son Médecin Martin Lings(2) aussi sur la base de notre approche de l'Altérité où autrui n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas. "L'interactivité alter-ego enter Narboni et Ibn Tophaïl intègre

dans les systèmes de pensée une reconnaissance d'une unité et ainsi exercice d'une sollicitude, avec tous les sentiments éthiques, que l'origine, religieuse, de l'expression implique. Cf. E. Leclerc : "C'est à moi de m'approcher de l'autre ; alors je deviens son prochain". En 1980, K. Wojtyla, alias Jean-Paul II, écrivait : "Le terme de prochain ne prend en considération que la seule humanité de l'autre... Il fournit la base la plus large pour la communauté, une base qui s'étend par-delà toute altérité".

Dans cet altruisme unitif, la théosophie rejette la tradition excluant de l'alter : "autrui" dit n'importe qui d'"autre" que moi pour peu qu'il ne soit pas moi. Avec le mot autrui, s'affirmait un égocentrisme radical qui définissait l'autre par rapport à soi : Sous couvert de neutralité, le mot autrui véhiculait l'idée d'une priorité, et ainsi d'un privilège de chacun par rapport aux autres : je passe avant l'autre !

Pour ma part, la reconnaissance de l'esprit (l'âme) de l'autre est une condition théologique de la voie soufie. Je ne réfute pas la thèse classiques de l'altérité anthropologique mais, il est grand temps de repenser ce concept qui était du seul domaine de l'anthropologie et de l'idéologie du colonialisme qui concevait que nous nous connaîtrions d'abord, et, forts de cette connaissance, nous irions à la rencontre d'autrui, que nous identifierions alors, par analogie avec nous-mêmes : solipsisme**.** Autrui ne serait que l'objet d'une connaissance seconde et incertaine. Si je respecte l'avis des anthropologues, il n'en demeure pas moins que je n'adhère pas à la thèse de Lucien Malson, Les enfants sauvages (1964) qui voit dans la conscience collective, une source d'identification du "moi" parlant du domaine de la psychologie génétique, il pense que privé très tôt du contact de ses semblables, l'enfant sauvage est dans l'impossibilité à jamais d'accéder à la conscience de soi.

L'expérience de Hayy se propose comme une antithèse car l'objectif ultime, la raison d'être du héros d'Ibn Tophaïl, Hayy Ibn Yaqdhan, est de montrer comment on peut réaliser la

conjonction de l'intellect hylique avec l'intellect agent, l'intelligence préposée au gouvernement de ce monde selon la cosmogonie néoplatonicienne médiévale. Pour rendre compte de sa naissance, l'auteur expose deux hypothèses : l'une étant la génération spontanée, la croissance de l'enfant va de pair avec le développement de ses facultés mentales. Il commence donc par connaître les choses sensibles et découvre, peu à peu, que derrière la multiplicité ici-bas, se profile un principe d'unité qui coordonne tout. Voyant que toute chose dépend d'une autre pour sa venue à l'être.

Hayy comprend enfin que l'univers, dans son ensemble, doit former un tout qui a peut-être été créé, ou bien qui a existé de tous les temps. Reflétant les hésitations des penseurs de son temps, Ibn Tophaïl se garde bien de faire trancher cette question épineuse de l'éternité ou de l'adventicité de l'univers par Hayy. De manière assez significative, il insiste sur le fait que l'univers, dans un cas comme dans l'autre requiert un agent pour le maintenir dans l'être. Cet agent est nécessairement une forme, que Hayy ne peut tenter d'appréhender qu'au moyen de son intellect mais en dehors de tout groupe social ou culturel.

Désireux de pousser le plus loin possible cette appréhension de la forme de l'univers ou de l'intellect premier, Hayy comprend enfin qu'il doit tenter de ressembler au seul être qui soit véritablement un, à savoir Dieu. Grâce à des exercices assidus, il parvient à s'abstraire de toute matière, à accéder à un état d'extase. Dans ces pages qui comptent parmi les plus belles du mysticisme philosophique, Ibn Tophaïl fait découvrir à Hayy, non point l'être suprême, mais son reflet dans l'Univers.

C'est une sorte de soleil, source surabondante d'une aveuglante lumière qui surgit soudain à la vue du solitaire, et qui diffuse ses rayons à travers les niveaux d'être pour aboutir à "un reflet dans une eau tremblotante". Ibn Tophaïl insiste bien sur le caractère ineffable de cette vision et sur le complet anéantissement de soi pour y parvenir. Il est d'ailleurs intéressant

de noter que c'est en commentant cette vision extatique de Hayy que Moïse de Narbonne établit une sorte de tableau de correspondances entre les sefirots des Kabbalistiques, les intellects séparés des philosophes et les sphères. C'est probablement le passage de toute l'œuvre de ce théosophe juif où il pousse aussi loin une volonté d'harmonisation entre l'enseignement de la kabbale et celui de la tradition théosophique de l'Islam.

En guise de conclusion, Ibn Tophaïl montrera que ce que vit Hayy dans sa vision ne différait pas, quant au fond, de ce que pouvait voir le fidèle de la religion révélée ; le premier voit la vérité dans sa splendeur presque originelle tandis que le second en perçoit la figure symbolique.

Or une vérité ne saurait contredire une autre. En vue de vérifier ce postulat, Ibn Tophaïl fait en sorte que Hayy sorte de son isolement. Il organise une rencontre avec Açal (Abçal), homme religieux désirant fuir la solitude des hommes. Grâce à cette rencontre Hayy sera instruit des vérités enseignées par les religions révélées ; confrontant ses vues avec celles de son nouveau compagnon, il constatera que les résultats de sa propre sagesse ou philosophie, ainsi que les enseignements de la religion positive ne font qu'un, si ce n'est que cette dernière a ressenti la nécessité de graduer la vérité selon la capacité d'assimilation de ses auditeurs. Les deux hommes comprennent que les anthropomorphismes du Coran (et de la Bible pour Narboni) ne servent qu'à rendre certaines choses sublimes un peu plus accessibles aux vulgaires.

Intervient alors un épisode dans la vie des deux hommes qui nous fournit d'importantes indications sur les conceptions politiques d'Ibn Tophaïl. En effet, voulant que les autres tirent profit de leurs découvertes, les deux compagnons embarquent dans un navire qui les conduit vers l'île voisine habitée par des hommes de non-aloi. On leur fit initialement bon accueil, mais les visages de leurs interlocuteurs devenaient plus sombres au fur

et à mesure qu'on leur exposait les idées nouvelles. Découragés, les deux hommes s'en retournèrent vivre dans leur île déserte, convaincus que toute société était irrémédiablement corrompue. Il ne faudrait pas y voir une condamnation définitive de toute vie en société par Ibn Tophaïl ; son enseignement est plus nuancé : la religion est un phénomène social qui englobe les réalités d'un groupe humain donné à une époque donnée.

Par conséquent, L'âme raisonnable d'un homme atteindra par elle-même les mêmes réalités supérieures auxquelles la religion révélée est censée faire accéder ses tenants. Il reste que c'est la spiritualité qui l'emporte sur l'exiguïté de la religion positive, laquelle n'en demeure pas moins, la norme dans tout groupe humain.

Sur le plan discursif, j'adhère par contre à la théorie de Sartre, l'Etre et le Néant (1943) où il conclut son analyse : "Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même". (Sartre) et dans l'épître de Hayy autrui c'est tout simplement la quête existentielle de l'âme universelle donc de l'unité de l'existence. C'est pour cette raison que nous avions innové dans notre thèse de Magister(3) en introduisant le concept d'auto psychégraphie en donnant au mot psyché son sens premier : l'âme.

L'auteur Ibn Tophaïl lui-même explique que son récit est le reflet de sa propre expérience mystique : "nous voulons te faire suivre les chemins que nous avons suivis avant toi, te faire nager dans la mer que nous avons déjà traversée, afin que tu arrives où nous sommes nous-mêmes arrivé, que tu constates toi-même ce que nous avons constaté, et que tu puisses te dispenser d'asservir ta connaissance à la nôtre... je te conduirai par le chemin le plus droit, le plus exempt d'accidents et de dommages, quoique présentement il ne m'ait été donné d'apercevoir qu'une faible lueur, à titre de stimulation et d'encouragement à entrer dans la voie. H.I.Y.P. 17"(4). Cette parole émerge donc d'un univers de lumière et de connaissance; celui qui la détient remonte des profondeurs de sa propre âme et s'engage à écrire ses états. Mais

la question fondamentale et qui est certainement l'un des objectifs de ce colloque est comment dépasser le conflit entre Soi-même et l'Autre ?

8 - Comment dépasser le conflit alter-ego :

Il est important de souligner que Freud reprenant la formule "Homo homini lupus" voulait prouver que l'homme était naturellement enclin à nuire à ses semblables. Son argument : Si l'homme était bon de lui-même il ne serait pas nécessaire de lui demander d'aimer son prochain ! On voit que c'est Rousseau qui était sa cible, mais évitons de rentrer dans cette polémique théoricienne. Le soufisme est la doctrine qui conçoit à juste titre que l'altérité et l'ego sont les deux faces d'une même vérité. Les écrits dans la tradition théosophique ne manquent pas mais citons à titre d'exemple ce modèle poétique : Mon cœur est devenu capable de toutes les formes Une prairie pour les gazelles, un couvent pour les moines, Un temple pour les idoles, la Ka'ba du pèlerin, Les tables de la Thora, le livre du Coran" Ibn Arabi. Ou encore, de notre école soufie : "Celui qui a réalisé la vérité immuable ne trouve plus de place à l'Altérité" Cheikh Al-Alaoui.

Cependant, le dépassement Alter/ego ne peut être accompli que par l'Amour sublime, l'amour de l'essence divine, l'élan vers cette inaccessible vérité qui se trouve en chacun de nous, au cœur de chacun de nous, et vers laquelle, de façon consciente ou inconsciente, tout notre être raisonnable aspire. Je mets l'accent sur l'inaccessibilité, sur la distance, sur le Tout Autre, parce que dans cette relation-là, la véritable unité ne peut se réaliser que dans la conscience d'une transcendance voire d'une mortification de l'Ego la vérité doit nous attirer en permanence, au-delà de nous-mêmes, et ce n'est que dans ce lieu où il n'y a plus de conscience de l'altérité et de l'Ego, où il n'y a plus qu'unité, que se réalise la véritable union. Ecoutons, par exemple, Rûmi, le saint de Konya, fondateur des derviches tourneurs, parler de ce passage de la dualité à l'unité. L'Amour s'exprime vraiment

lorsque l'Amant, l'Aimé et l'Amour lui-même ne font plus qu'un : "Quand l'homme et la femme deviennent un, tu es cet un. Quand les unités sont effacées, tu es cette unité. Tu as façonné ce "je" et ce "nous" afin de pouvoir jouer au jeu de l'adoration avec toi-même, afin que tous les "je", les "tu" et les "nous" fassent leur communion.

Ecoutons cet autre poème de Rûmi : "Si je cherche mon cœur, je le trouve dans ton quartier. Si je cherche mon âme, je la trouve dans tes cheveux. Cet amour est un remède - l'amour nous délivre du mal le plus profond, ce mal toujours présent pour détourner les choses, leur finalité, leur réalité, le mal de notre moi, de notre ego. L'amour véritable, l'amour absolu, l'amour profond nous délivre de cet ego - il est le seul à pouvoir le faire et à nous faire".

De même, l'amour véritable ne laisse rien, nous dépouille de tout. Aucun reflet de notre moi ne subsiste, tout est consumé.

Nous sommes maintenant à même de comprendre la thèse fondamentale de l'unité de l'existence : L'homme vertueux est avec son ami (Dieu) dans une relation semblable à celle qu'il entretient avec lui-même, car son ami est un autre lui-même... C'est en partant de cette relation de soi à soi que tous les sentiments qui constituent l'amitié (al khilatu) se sont ensuite étendus aux autres".

De la même vision de l'Alter qu'a eu Moise de Narbonne(5) sur l'Islam, nous ne pouvons que glorifier sa démarche et ainsi considérer que toutes les autres religions ne peuvent que nous éclairer sur le fait humain et renforcer davantage le lien existentiel qui existe entre les hommes.

Pour conclure, permettez-moi de reposer cette problématique de l'Altérité par cette judicieuse réflexion de Gérald Baril(6). Je finirai par proposer au colloque une problématique des concepts car je conçois que "el ghaïriya" en théosophie musulmane signifierait "autre que Dieu lui-même" par rapport au concept d'Altérité anthropologique qui désignerait

plutôt "le regard identificateur" dans le rapport dominant vs dominé et observant vs observé.

9 - Nouvelle problématique de l'Altérité discursive :

Prenant la parole lors du 25e anniversaire de fondation du département d'anthropologie de l'Université Laval, Maurice Godelier concluait son allocution en prédisant "de beaux jours pour l'anthropologie". Piquée au vif, semble-t-il, une personne présente (de sexe féminin et à la peau noire) se leva alors pour déclarer sur le ton de la provocation : "l'anthropologie doit mourir pour que nous, Africains, puissions enfin retrouver notre identité". Considérant qu'aucun individu et qu'aucun groupe ne veut plus être défini comme autre de quelqu'un (ou comparé à une culture étalon) et que tous revendiquent être pleinement quelqu'un, n'est-ce pas l'association entre altérité et anthropologie qui est mise en cause ? Faut-il que l'anthropologie meure pour que vive l'identité ou faut-il plutôt que meure une certaine idée de l'altérité ?

Selon Hegel, "Les choses finies... Sont finies dans la mesure où elles n'ont pas complètement en elles-mêmes la réalité de leur concept, mais ont besoin d'autres pour cela" (Hegel 1816 : 276). Le philosophe situe la vérité dans un rapport entre la pensée et le fait, entre subjectivité et existence objective, ou, plus généralement, entre intériorité et extériorité.

Dans son acception hégélienne, l'altérité est au fondement de la réflexivité humaine et ne saurait être l'apanage de l'anthropologie, ni même des sciences sociales. Par contre, Barthes montre bien que l'altérité peut être explorée dans une perspective sociologique, comme révélateur de processus d'identification. Vue à travers ce prisme, la recherche de l'autre proposée par la discipline anthropologique révélerait-elle son vrai visage ?

Il est connu et admis que l'anthropologie, en tant que discipline distincte, est née du colonialisme. A l'origine de l'anthropologie sociale et culturelle, l'autre est exotique, associé

au lointain, à un étranger qui n'est pas sans exercer une certaine fascination.

Les observateurs. Puis, la discipline adopte progressivement une vision synchronique de l'altérité, où les sociétés exotiques sont vues non plus comme des stades plus ou moins antérieurs à la modernité mais comme des voies parallèles.

S'il est vrai, comme Mauss nous l'a appris, que l'ethnologie est un mode original de connaissance plutôt qu'une source de connaissances particulières, nous en conclurons seulement qu'aujourd'hui, l'ethnologie s'administre de deux manières : à l'état pur, et à l'état dilué. Chercher à l'approfondir là où sa méthode se mélange à d'autres méthodes, où son objet se confond avec d'autres objets, n'est pas le fait d'une saine attitude scientifique".

La notion de pureté est une clé de l'œuvre de Lévi-Strauss. En termes lévi-straussiens, l'anthropologie pure n'est possible que dans les limites d'un rapport d'observation dont l'optimisation est assurée par le statut d'étranger de l'observateur au sein de la communauté étudiée. L'"étranger" doit être entendu dans ce contexte comme membre d'une société moderne et "communauté étudiée" comme société échappant à la modernité. Il y a donc là implication d'un double niveau de pureté, où la relation pure est conditionnelle à un observateur et à un objet ayant été en quelque sorte protégés l'un de l'autre.

Mais le monde ne peut être préservé de lui-même et Lévi-Strauss a admis que l'anthropologie pure, telle qu'il la conçoit, devient de moins en moins praticable au fur et à mesure que ces petites sociétés isolées sont intégrées dans le réseau planétaire d'échanges matériels et symboliques. La difficulté résiderait donc désormais dans la nécessité de recréer, méthodologiquement, le "regard éloigné" à l'intérieur d'un monde unifié et sur le plan de la théosophie seuls l'amour du divin et de l'humain par théophanie peuvent sauver l'anthropologie de sa crise récente car il n'y a plus de dominant/dominé ni observant/observé mais plutôt une

altérité en paradigme et en verticalité. Lévi-Strauss révèle ainsi le lien entre sa conception de l'anthropologie et sa conception de la science, dont témoigne aussi son désir de voir un jour l'anthropologie se faire une place dans le giron des sciences de la nature et pourquoi pas dans les sciences de la sagesse unitive. On comprend alors son insistance à vouloir maintenir une nette démarcation entre l'observateur et son objet.

Certes, toute recherche scientifique postule un dualisme de l'observateur et de son objet. Si les sciences sociales et humaines sont véritablement des sciences, elles doivent préserver ce dualisme, qu'elles déplacent seulement pour l'installer au sein même de l'homme : la coupure passant alors entre l'homme qui observe et celui ou ceux qui sont observés".

Or, cette recherche de la pureté dans la distance et, pourrait-on dire, dans l'exotisme, n'aurait-elle pas été une limitation scientifique de l'anthropologie, quelle que soit la société étudiée ? Il semble en effet que cette orientation ait produit une anthropologie des sociétés industrialisées qui s'est intéressé aux phénomènes de périphérie, aux groupes et aux individus marginaux. Ainsi, l'anthropologie aurait toujours tendance à marginaliser ce qu'elle touche. Un des effets de cette distance, méthodologiquement entretenue, est certainement d'idéaliser l'autre, c'est-à-dire de renforcer la relation d'altérité au point de ne pas se sentir concerné par son vis-à-vis. Dans la relation anthropologique pure, l'autre est avant tout objet d'étude, objet de curiosité. "Le sociologue objectivise, de peur d'être dupe. L'ethnologue ne ressent pas cette peur, puisque la société lointaine qu'il étudie ne lui est rien, et qu'il ne se condamne pas, par avance, à en extirper toutes les nuances et tous les détails, et jusqu'aux valeurs ; en un mot, tout ce dans quoi l'observateur de sa propre société risque d'être impliqué".

Bien sûr, l'anthropologie n'est pas monolithique et l'on pourrait sans doute recenser maintes expériences de recherche contrevenant, d'une manière ou d'une autre, au modèle

dominant. Il reste que ce patron est encore celui sur lequel repose largement la défense institutionnelle de la spécificité de la discipline à l'intérieur des sciences sociales quand, dans le même temps, on dit l'anthropologie en crise, en mal de son objet.

Ce qu'il est convenu d'appeler la crise de l'anthropologie n'est pas sans avoir entraîné des réactions désemparées (Copans 1987). Par contre, un certain nombre d'anthropologues, qui voient leur démarche comme "offensive, non comme position de repli des déçus de l'exotisme" (Augé 1994 b : 7), veulent aujourd'hui pratiquer une anthropologie dont l'objet est une humanité contemporaine où se redéfinissent l'altérité et l'identité, au contact d'une diversité de dimensions en constante composition et recomposition. Ces anthropologues, en tentant de redéfinir la méthode anthropologique à travers leurs pratiques, dirigées principalement + mais non exclusivement + vers leurs propres sociétés, souhaitent l'émergence d'une anthropologie renouvelée, dont les contours sont encore à préciser.

Pour Marc Abélès, par exemple, la difficulté commence lorsque l'on se tourne vers les sociétés modernes, parce qu'alors l'observateur se situe dans son propre univers ; il ne peut donc plus compter sur la distance qui s'impose d'elle-même dans la rencontre avec une société éloignée. L'anthropologue peut alors être tenté de chercher, comme plusieurs l'ont fait, le relief, l'étrange, l'exotique à l'intérieur de sa propre société, mais alors, cette voie, si elle devait être généralisée, condamnerait l'anthropologie à l'étude des marginalités. Abélès laisse entendre que l'anthropologie européaniste a fait fausse route en considérant l'éloignement comme une qualité de l'objet étudié. Il propose plutôt de voir autrement ce qui nous est familier, c'est-à-dire de recréer une distance par rapport à l'objet au moyen de l'approche.

Pour un ethnologue habitué aux univers exotiques, c'est bien une anthropologie de la platitude qui s'impose quand il tente

d'appliquer ses méthodes à la société française. Il ne s'agit plus désormais de se familiariser avec une autre culture inconnue, mais au contraire de créer artificiellement une distance par rapport aux évidences de notre monde quotidien, d'échapper en quelque sorte à cette proximité aveuglante de l'objet" (Abélès 1989 : 17).

Un constat similaire est fait, à l'endroit de l'anthropologie britannique, par Anthony Cohen (1989). Ce dernier met en lumière le fait que, surtout au cours des années 1960 et 1970, les anthropologues britanniques ont eu tendance, même à l'intérieur des frontières nationales, à concentrer leurs recherches sur les communautés les plus éloignées, ou sur les plus manifestement différentes, comme il était d'ailleurs de mise dans l'ensemble des travaux anthropologiques du monde industrialisé. Cohen voit dans cette tendance la manifestation d'une double erreur : la confusion entre altérité et différence manifeste, et, ultimement, la surestimation de l'altérité au détriment de l'identité. Selon cet auteur il faudra, pour sortir de l'ornière, admettre que les problèmes qui nous préoccupent chez les autres sont avant tout les nôtres, et agir en conséquence.

Autrement dit, si on ne veut pas limiter l'anthropologie à une quête de l'exotisme chez soi, il faudrait replacer les événements familiers dans une perspective qui en révèle le sens non immédiatement perçu. Mais alors, on se dit qu'il s'agit là d'une démarche privilégiée depuis toujours par la sociologie et que, si l'anthropologie doit démontrer une spécificité, on n'a peut-être pas le choix, après tout, de lui définir un objet spécifique.

C'est la conclusion à laquelle semble en être arrivé Marc Augé, pour qui les rapports historiques de l'anthropologie à l'altérité prédisposent la discipline à l'étude de caractéristiques particulières du monde moderne, qu'il qualifie de "surmoderne". Augé tente de tirer leçon à la fois des expériences de recherche en milieu exotique et des recherches dirigées vers les sociétés

modernes occidentales. Ainsi, il dira (1989) qu'en étudiant des sociétés éloignées nous avions vu du même dans l'autre et que l'étude de nos sociétés nous a appris qu'il y a aussi de l'autre dans le même.

De là, il semblerait évident que l'anthropologie ait construit historiquement sa spécificité : l'étude des questions d'identité et de culture, vues comme indissociables ; une spécificité par ailleurs généralement reconnue à l'extérieure de la discipline. "L'objet ultime de la recherche anthropologique... est, selon Gérald Baril, l'étude des procédures de construction du sens à l'œuvre dans les diverses sociétés et qui dépendent à la fois d'initiatives individuelles et de symboliques collectives" (Augé 1994 a : 21).

Pour préciser davantage, Augé attire l'attention sur le fait que les structures et les processus mis au jour par l'anthropologie dans les sociétés exotiques n'étaient pas totalement étrangers à ce qu'on peut observer aujourd'hui à l'échelle de la planète. Le stade actuel de développement des échanges de biens et d'informations, qui donne lieu à ce que Augé appelle le "rétrécissement de la planète", s'accompagne d'un emballement des processus générateurs d'altérité. Pour Augé (et là-dessus il emporte l'adhésion de Gérald Baril), il n'y a plus de société autre, il y a une contemporanéité unique : "le monde lignager et le monde industriel sont non seulement tous deux contemporains mais appartiennent à une même modernité" (ibid., 21). C'est donc dire que cette contemporanéité implique des réalités nouvelles qui peuvent être appréhendées par la sensibilité particulière de l'anthropologie, telle qu'elle s'est faite au contact premier des sociétés autres. "Or à l'heure des médias et de la mort de l'exotisme, il se produit un court-circuit qui confronte directement chaque individualité à l'image du monde : à la difficile symbolisation des rapports entre hommes succèdent une multiplication et une individualisation des cosmologies qui constituent par elles-mêmes, aux yeux de l'anthropologue, un

objet d'études démultiplié, fascinant, paradoxal et inédit".

Le défi lancé à l'anthropologie par le monde contemporain (ou les mondes), serait donc de comprendre une humanité à la fois intégrée dans un même réseau et engagée dans une diversité de processus d'identification. Pour relever ce défi, les anthropologues devraient selon Augé : "étudier la "crise du sens", la "crise de l'altérité" là où elle se manifeste sous ses formes les plus diverses et éventuellement les moins attendues. Il lui faut choisir des terrains et construire des objets à la croisée des mondes nouveaux où se perd la trace mythique des lieux anciens" (Augé 1994 b : 131).

C'est donc dire que la spécificité de l'anthropologie ne serait plus ni une connaissance de l'intérieur de sociétés éloignées ni un "regard éloigné" sur des sociétés proches, mais le repérage et la caractérisation de mondes particuliers qui interagissent pour constituer le monde global. Parmi ces mondes "nouveaux" sur lesquels l'anthropologie doit porter son regard, Augé propose de concentrer notre attention sur l'individu, les phénomènes religieux et la ville (1994 b : 131-132). Il précise bien, cependant, que ces mondes apparaissent comme nouveaux parce qu'on ne peut plus désormais les voir que dans un contexte global. Chacun de ces mondes ne peut donc être vu désormais que dans ses relations aux autres mondes. L'objet de l'anthropologie ne serait donc plus des entités autonomes et isolées mais bien des carrefours, en quelque sorte, des échangeurs où se rencontrent diverses tendances.

Le projet de Marc Augé, avancé sous forme de manifeste dans "Pour une anthropologie des mondes contemporains (1994 b)" semble au premier abord s'accorder avec la mort de l'exotisme, mais, d'un autre côté, il assigne à l'anthropologie des secteurs de la contemporanéité qui seraient davantage de son ressort exclusif. Faisant cela, il tend à réitérer l'enfermement de la discipline dans un domaine clos, un peu à la manière de ce que Marc Abélès et d'autres ont fustigé comme travers de l'ethnologie

européaniste. En ce sens, Marc Augé fait resurgir un nouvel exotisme, interne à la culture contemporaine globale, dont les manifestations seraient éparses et difficilement saisissables, et la mission de l'anthropologie serait toujours de traquer une altérité qui, plutôt que de s'amenuiser et de disparaître, emprunterait de nouveaux masques.

Deux questions demeurent alors ouvertes et valent qu'on y prête attention : premièrement, est-il possible qu'une spécificité de l'anthropologie s'affirme sans risquer d'entraver sa portée scientifique et, deuxièmement, la solution à la crise de l'anthropologie ne réside-t-elle pas dans une critique approfondie de la notion même d'altérité ? Notion obsolète dans l'espace où la dualité et la pluralité se fondent dans un monde où toutes les frontières s'estompent.

Notes :

1 - Le commentaire de Moïse de Narbonne (1300-1362) sur le Hayy Ibn Yaqdhan d'Ibn Tufaïl (mort en 1185). M. Hayoun : (Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge) INIST, CNRS.

2 - Martin Lings : Un Saint musulman du vingtième siècle, le cheikh Ahmed al Alaoui, Edition traditionnelle, Paris V, 1978.

3 - Aspects et fonctions du récit initiatique dans la tradition théosophique de l'Islam, soutenue à l'université d'Oran, 2002.

4 - Léon Gauthier : Hayy Ibn Yaqdhân, Roman philosophique d'Ibn Tophaïl, traduction française, 2e édition, imprimerie catholique, Beyrouth 1936, p. IX.

5 - Moise ben Josué de Narbonne, dit Moshé Narboni ou encore de son nom provençal Maestro Vidal Belshom, est né aux alentours de 1300 à Perpignan dans une famille issue de Narbonne. Il mourut probablement vers 1362. Moïse de Narbonne a constamment cherché à mettre en harmonie la tradition biblio-talmudique à la tradition théosophique de l'Islam de son temps Averroïste, convaincu, il dû s'exiler à Fès (Maroc) où il embrassa l'Islam après avoir été excommunié par ses semblables du fait d'affirmer que l'Islam est en fait une véritable religion révélée et que la pensée unitive de la Kabbale (le Zohar) est en fait l'annonce de la vérité musulmane.

6 - Chercheur postdoctoral INRS - Culture et Société, Montréal.

Références :

1 - Gauthier, Léon : Hayy Ibn Yaqdhân, Roman philosophique d'Ibn Tophaïl, traduction française, 2e édition, imprimerie catholique, Beyrouth 1936.
2 - Hayoun, M.: Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge, INIST, CNRS.
3 - Ibn Tufayl: Hayy ibn Yaqdah.
4 - Lings, Martin : Un Saint musulman du vingtième siècle, le cheikh Ahmed al Alaoui, Edition traditionnelle, Paris V, 1978.

Revue Annales du patrimoine, N° 2, 2004, pp. 31 - 41
ISSN 1112-5020

La spiritualité aujourd'hui ou la voie du juste milieu

Cheikh Khaled Bentounès
Zaouia Alaouia de Mostaganem, Algérie

Résumé :

La religion, dans ce qu'elle a d'essentiel, de spirituel, n'a de sens que si elle relie l'homme à l'Absolu. Elle l'invite par une expérience vivante et intime, réconciliant le corps et l'esprit, à s'éveiller aux réalités subtiles. Pour se parfaire en l'homme, elle a besoin d'un cheminement balisé, fruit de l'expérience, de la sagesse et de la connaissance de ceux qui l'ont devancée. C'est par cette transmission fidèle et complète, que l'homme se rattache aujourd'hui à cet héritage précieux et fécond. C'est le lieu de ressourcement où se perpétue la transmission de la tradition vivante d'une génération à une autre.

Mots-clés :

religion, spiritualité, soufisme, Alaouia, altérité.

Spirituality today or the way of moderation

Sheikh Khaled Bentounès
Zaouia Alaouia of Mostaganem, Algeria

Abstract:

Religion, in what it is essential, spiritual, has meaning only if it links man to the Absolute. It invites him through a living and intimate experience, reconciling body and mind, to awaken to subtle realities. To perfect itself in man, it needs a marked out path, the fruit of the experience, wisdom and knowledge of those who have gone before it. It is through this faithful and complete transmission that man is attached today to this precious and fruitful heritage. It is the place of healing where the transmission of the living tradition from one generation to another is perpetuated.

Keywords:

religion, spirituality, Sufism, Alaouia, otherness.

De tout temps l’homme a essayé d’appréhender, de réfléchir à son destin afin de donner un sens à sa vie, à sa mort inéluctable et de répondre à l’angoisse provoquée par ses

Publié le : 15/9/2004
info@fondation-adlania.ch
© Université de Mostaganem, Algérie 2004

interrogations sur l'après mort.

En effet, aussi loin que l'on puisse remonter dans l'histoire de l'aventure humaine nous trouvons trace de croyances et de rites car l'homme est mû, par un besoin inné chez lui, de relier ses réflexions à une dimension sacrée, religieuse ou spirituelle.

Cet héritage lointain de l'humanité n'est il pas l'expression de sa quête permanente de connaissance de l'inconnaissable ? Dans sa vision partielle de la vérité l'homme a adoré les éléments de la nature, créé des idoles, divinisé des hommes, inventé des rites magiques, des concepts, des théologies... Mais au fond, cela n'est il pas l'émanation du désir constant de réaliser en lui l'état de l'Unité transcendantale : lien qui rattache sa vie par delà la mort à l'éternité, source de toute manifestation ? "Mais plus vaste encore sont les propos sur l'homme, car l'homme est un problème pour l'homme", a dit le soufi Al-Tawhidi(1). Cela est incontestable, l'homme n'a élaboré sa pensée que par rapport à sa vision, son interrogation, du monde et de l'univers.

Ainsi sont nées les civilisations humaines et avec elles, la conscience universelle. L'homme s'est distingué de l'animal par son intelligence ; sa capacité à s'adapter, à concevoir des règles de vie, des lois, des philosophies et des vertus morales. C'est le passage de l'homme biologique à l'être spirituel porteur de cette conscience universelle qui permit l'épanouissement de la société humaine. Les croyances et les religions furent le foyer-laboratoire où naquirent les différentes cultures avec leurs multiples richesses.

A notre époque la confusion est grande entre spiritualité et religion. Il s'avère même que certains religieux craignent, voire condamnent le spirituel car celui ci libère l'homme par une réflexion profonde et une méditation attentive du dogmatisme étroit de la dialectique et de la casuistique théologique. Cet enseignement permet de retrouver en nous la connaissance qui structure et nourrit la conscience. Cela nous conduit à expérimenter un état d'être en harmonie avec la réalité qui nous

entoure.

En ce sens la tradition soufie prêche la voie du juste milieu entre le temporel et le spirituel, entre la loi (charia) et la vérité (haqiqua). Si la première est un moyen d'adoration, une aide et un garde-fou permettant à l'homme de vaincre ses passions, d'atténuer son égoïsme et d'ouvrir son cœur à la générosité et au respect d'autrui, la seconde lui permet de vivre l'intime expérience de la présence divine.

Par ailleurs la loi ou charia s'avère, en elle même, impuissante et dénuée de sens si elle se pratique sous la contrainte : "Nulle contrainte en matière de religion..." affirme clairement le Coran (s.2 v.256).

Elle n'a de sens que si elle repose sur la foi (iman) qui rattache notre conscience à l'unité transcendantale. Elle est une force, une énergie qui pousse l'homme vers la certitude, la réalisation de son être d'étape en étape, de l'extérieur vers l'intérieur et de l'intérieur vers l'extérieur. Elle crée ainsi un double mouvement qui relie le relatif à l'absolu, l'individualité de l'être au principe éternel et essence première de toute manifestation : "Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché, Il connaît parfaitement toute chose" (Coran, s.57, v.3).

Et c'est cela précisément qui donne à la formule de l'unité (Tawhid) la profession de foi musulmane, (pas de divinité autre que Dieu et Mohammed est le messager de Dieu), sa véritable dimension.

Ce double témoignage, affirmation fondamentale de tout croyant, ne fait qu'attester l'unicité divine en toute chose, en confirmant le lien indéfectible de l'homme en tant que dépositaire et messager de cette vérité (Khalifat). Ainsi pour le soufisme, l'humanité depuis Adam jusqu'à nos jours n'a de sens que dans la reconnaissance et le renouvellement du pacte primordial scellé dans la prééternité entre l'homme et Dieu : "Ne suis-Je pas votre Seigneur ? Oui, nous en témoignons" Coran, sourate 7, verset 172. Il serait vain de rechercher dans

l'expérience de la vie une finalité autre qu'être le témoin sous quelque forme que ce soit de la relation du tout avec l'Un.

Cette affirmation semble exclure tous ceux dont la foi ne repose pas sur le monothéisme et pourtant l'Emir Abd el Kader(2) nous dit dans un ses écrits, le Livre des Haltes : "S'il te vient à l'esprit que Dieu est ce que professent les différentes écoles islamiques, chrétiennes, juives, zoroastriennes ou ce que professent les polythéistes et tous les autres, sache en effet, Il est cela et qu'Il est, en même temps, autre que cela !"

Car dans la vision spirituelle soufie toute adoration est vouée à Dieu, consciente ou inconsciente, la création Le manifeste à travers son existence même. Elle est tournée toute entière vers le retour à sa source comme la goutte d'eau qui tombe du ciel est vouée au retour vers l'océan : "Et vers Dieu est le retour". (Coran, sourate 88, verset 25). Malgré la généralisation des connaissances et l'accroissement du savoir, l'homme moderne demeure insatisfait, empli d'interrogations quant à sa condition et incertain quant à son devenir.

Saturé d'informations, de connaissances livresques et menant une vie désacralisée dont le sens se perd tous les jours, l'homme vit une déchirure. Elle se perçoit dans la contradiction entre l'attrait du monde matériel, quantitatif, et l'appel vers un idéal aux vertus spirituelles, qualitatives. C'est par ce déséquilibre et l'absence de réponse à cet appel incessant venant des profondeurs de la conscience, que l'homme et la femme d'aujourd'hui se jettent aveuglément dans la première expérience spirituelle qui se présente à eux. Malheureusement celle-ci se termine souvent par une désillusion.

C'est l'attrait des sectes dont les méthodes brisent leur personnalité, les rendant passifs et malléables ou celui des voies du new-age faites de syncrétisme et de "melting-pot", cultivant l'ego narcissique, aux appétits et pulsions les plus basses. Pour d'autres c'est le refuge dans l'intégrisme pur et dur qui "satanise" l'autre en rejetant sur lui toute la responsabilité des maux qu'ils

endurent, allant jusqu'à déclencher l'apocalypse, s'ils le pouvaient.

Une grande part de responsabilité incombe aujourd'hui à certains leaders religieux. Par un immobilisme asphyxiant, par une méconnaissance des valeurs profondes contenues dans toute tradition ou soit tout simplement par intérêt, ils ont détourné les principes universels des religions. Ils ont transformé l'amour du prochain, la fraternité, la générosité, la recherche du bien commun comme finalité, le combat de l'injustice comme devoir, en un ritualisme dogmatique fermé et contraignant où la lettre a pris le pas sur l'esprit.

Une religion quelle qu'elle soit, amputée de sa spiritualité, se fige, se réduit et empêche la conscience d'évoluer vers l'être universel. Ni les sectes, ni les pseudo-voies basées sur des théories douteuses, émotionnelles ou imaginaires qui profitent de la souffrance, de la désorientation, de la misère humaine pour vendre à prix fort des paradis "clefs en mains", des nirvanas aux lendemains qui déchantent, ni l'enfermement religieux et sectaire dû à une soi-disant élection divine prédéterminée ne peuvent répondre à ce besoin légitime et profond de spiritualité de la société humaine d'aujourd'hui.

En effet la méconnaissance profonde des valeurs et des enseignements de la spiritualité contenue dans les traditions font que de plus en plus l'homme s'évade dans l'irrationnel. Quant l'esprit n'est plus présent dans l'homme alors la conscience s'en va et la raison déraisonne. D'où l'importance de nourrir la raison, lumière et guidance de notre être à la source de cet héritage spirituel. La spiritualité s'inscrit alors dans le prolongement de la philosophie afin que la sagesse alimente sa réflexion et détermine son action, sortant, par là même, la philosophie de débats spéculatifs stériles.

Comme l'écrit le philosophe Soren Kierkegaard(3) : "Il s'agit de trouver une vérité qui en soit une pour moi, trouver l'idée pour laquelle je veux vivre et mourir".

Ainsi la valeur réelle d'une civilisation, fut-elle même la plus avancée techniquement, ne se mesure pas à la puissance des moyens matériels qu'elle met au service de l'homme mais bien à la hauteur où elle élève l'âme humaine. Cette élévation de l'âme se mesure à son état de conscience ; la somme des valeurs ajoutées de sa quête durant toute une vie.

Plus notre état de conscience grandit plus l'être que nous sommes s'affine, sa sensibilité s'accroît ainsi que sa créativité ; œuvrer pour le bien dans la société, au sein de l'humanité devient une nécessité, un impératif, et non un devoir moral, philosophique ou religieux. C'est alors le salut de l'âme ici-bas sans attendre de récompense future dans l'au-delà et, c'est enfin, le chemin fait d'amour désintéressé qui conduit vers la Paix. Si la démocratie est la loi du nombre, plus il y aura de citoyens à la conscience élevée, porteurs de valeurs nobles et universelles plus l'arbre de la démocratie nourrira de ses fruits les hommes qui trouveront sens et réalité au sein de la société.

C'est le sens de ce qu'exprime le soufi Al-Tawhidi(4) : "Si vous vous étiez appliqués à suivre la voie droite et si vous étiez restés attachés à la raison solide et évidente, si vous vous étiez protégés du mal en suivant la voie spirituelle, vous auriez été comme une seule âme en toute situation périlleuse ou difficile ; ce titre de noblesse, qu'est l'harmonie et l'union, serait allé d'ami à un autre ami, puis à un troisième... On l'aurait retrouvé chez les jeunes et chez les vieux, chez celui qui guide comme chez celui qui est guidé, entre les deux voisins, entre les deux quartiers, entre deux pays".

Ou, comme nous le rappelle le Cheikh al-Alawi dans l'une de ces recherches philosophiques(5) : "Les hommes constituent une vérité unique (muttahid al haqiqa), même s'ils sont nombreux, et cette vérité n'agit qu'en vue de fortifier l'humanité en l'homme..., (Il prend alors pour exemple, afin d'illustrer son propos, le rapport existant entre le corps humain et ses diverses composantes). A cet égard, les membres et organes du corps sont

très instructifs. L'activité de chacun d'eux profite beaucoup plus aux autres parties du corps qu'à lui même et tous ensemble s'unissent pour le bienfait du même corps ; par exemple tandis que les sens participent tous en ensemble à l'augmentation de la perception (taqwiyyatu al hissi al mushtarak), la raison choisit ce qui est utile au corps. Même la raison n'agit pas pour elle même mais pour l'ensemble du corps ; aussi, loin de viser un bien égoïste, l'activité des organes et des sens et des facultés morales (al idrakat al batina) visent le bien de l'ensemble des parties du corps. A partir de là, il est facile de généraliser la thèse. Ce que nous essayons de faire comprendre, c'est que l'individu humain doit être considéré par rapport au corps social, comme l'organe par rapport au corps proprement dit. Il doit donc agir plus en vue du bien de la collectivité qu'en vue de son bien propre.

Bien entendu il aura la part qui lui revient, car en tant que membre de la collectivité, il est heureux ou malheureux selon qu'elle même est heureuse ou malheureuse. Si l'ensemble de la collectivité décide de faire respecter cette règle pour chacun de ses membres, nul doute que tôt ou tard, elle connaîtra le bonheur et le prestige parmi les nations. Ceci devrait être l'objectif de tout réformateur (muslih)". Le Prophète Mohammed (sur lui le salut et la paix) n'a-t-il pas dit : "Les croyants sont semblables à un seul corps ; si l'un de ses organes est malade, tout le corps est atteint par l'insomnie et la fièvre".

Ainsi la spiritualité embrasse tous les domaines qui touchent à l'humain, à la société. Elle peut s'exprimer tout à la fois à travers le politique, le social, l'économique, le scientifique, etc. Tout ce qui concerne l'être et la société concerne la spiritualité.

Le champ de la spiritualité et celui de la politique sont donc deux aspects qui se rejoignent et se complètent dans l'action et l'éducation civique de l'individu. Si la politique est la gestion de la cité des hommes, la spiritualité est la gestion de notre cité intérieure. Elle aide l'individu à aller dans le sens du bien, de l'unité, de la fraternité. Elle n'est pas donc vouée à exclure le

politique mais au contraire à lui donner du sens, à l'humaniser. Plus notre spiritualité grandit, plus notre champ de conscience s'élargit, plus notre aptitude à prendre en compte les différents besoins humains et à combattre l'injustice s'affirme.

Une règle de vie s'impose alors à nous comme le dit ces hadîths(6) du Prophète Mohammed : "Je ne suis satisfait pour autrui que de ce dont je suis satisfait pour moi même", ou encore : "Aucun de vous n'est véritablement croyant, s'il ne préfère pour son frère ce qu'il préfère pour lui même". Le pouvoir politique a toujours suscité la convoitise et généré des conflits entre les hommes.

Chaque parti aussi honorable soit-il ne fait que défendre ses propres intérêts ; d'où le risque constant du détournement des principes de la politique quand elle devient l'enjeu de tactiques partisanes ou démagogiques. Par contre, l'action de l'homme spirituel va dans le sens de l'unité, de l'intégrité et de l'intérêt général.

Et quand il se replie et désavoue le politique, cela ne signifie pas, à mon avis, qu'il s'enferme et se coupe de l'intérêt qu'il porte au développement et au bien être de la société. En effet, son rôle est de toujours élever le débat au sein de la vie publique en insistant sur les valeurs, les vertus et l'éthique sur lesquelles devraient reposer les fondements de la vie de la cité. Quel que soit le régime de l'Etat, laïc ou confessionnel, la spiritualité peut y être profondément vécue tant que la liberté d'expression y existe et que le choix individuel des croyances et des philosophies y est respecté.

La spiritualité est exigeante, elle n'accepte ni le mensonge, ni la manipulation. Elle nous invite à plus d'authenticité et de clarté en nous même afin de ne pas commettre tout ce qui peut être préjudiciable à autrui. L'attachement à la spiritualité comme moyen de réalisation est contraire au repli narcissique individuel et au rejet des engagements sociaux. Quand on voit, à travers l'histoire, la vie menée par les grands hommes spirituels

qui ont marqué l'humanité, aucun d'eux ne s'est détourné des affaires temporelles de ce monde pour ne s'attacher et n'enseigner que les valeurs spirituelles concernant l'au-delà.

Mais tous sans exception, nous ont invités au bel agir, et à l'amélioration de la condition humaine, par les intentions comme par les actes. A la condition de commencer par appliquer à soi-même les valeurs que l'on exige d'autrui. C'est la voie du juste milieu et son éducation d'éveil qui conduit l'homme à l'harmonie du temporel et du spirituel et qui l'élève à la conscience universelle.

Il est incontestable que l'aventure spirituelle de l'humanité demeure un défi majeur pour le XXIe siècle. Ce besoin s'inscrit dans la recherche et l'aspiration de l'être humain à un idéal supérieur. Les prophètes, les sages de l'humanité en sont l'archétype, eux qui ont été, à la fois, les porteurs et les guides mais aussi les phares des civilisations qui nous ont devancés. Toute la question est de savoir comment nos contemporains renoueront, réaliseront et transmettront cette expérience, à l'instar de tous ces hommes et de toutes ces femmes qui ont incarné cet idéal noble et chevaleresque au péril de leur vie ?

Dans tous les livres sacrés de l'humanité (Védas, Tao, Upanishads, Bible, Evangile, Coran etc…) mais aussi à travers les contes, les légendes et les mythes de tous les peuples nous retrouvons la trace de cette quête obstinée du moi vers le Soi.

La différence, à mon sens, se situe plus dans le moyen ou le mode que dans la quête de la vérité elle-même. Le particularisme de chaque enseignement demeure pour les soufis une bienveillance et une miséricorde de la sagesse divine envers les hommes afin de rendre accessible à chacun la réalisation de cette quête.

Impossible en effet de prétendre à une paix équitable et durable entre les hommes en occultant "la paix des cœurs", une paix basée sur la fraternité spirituelle "Adamique". C'est du reste le devoir des religions, qui ont pour vocation première d'éduquer

et de fortifier la conscience de l'homme, en le rendant plus responsable face à cette origine commune de l'humanité tout en le reliant ainsi à la transcendance divine source de miséricorde.

Après de nombreuses expériences, rencontres et colloques, faits il est vrai, dans un environnement souvent intellectuel, force est de constater que l'avancée du dialogue interreligieux se fait timidement. Et cela mon avis, parce que les institutions qui représentent les religions restent sur leur réserve, chacun monologue en son nom propre alors que le dialogue suppose avant tout sincérité et échange. Au lieu d'un dialogue aseptisé où toute interpellation est exclue au nom du respect mutuel, ne vaudrait-il pas mieux que cet échange, basé sur une foi solide, soit l'occasion d'une écoute authentique des richesses de l'autre ?

Leurs enseignements doivent avoir comme fondement la justice, la fraternité et la solidarité entre tous les hommes dans le respect des différences. Que pouvons nous, de part et d'autre, apporter comme enseignement visant à plus de justice et de solidarité ?

Notes :

1 - Al-Tawhidi, soufi de l'école de Bagdad (922-1023). Cf. Marc Bergé : Pour un humanisme vécu, Abu hayyan al-Tawhidi, Editions Maisonneuve, Damas 1979.

2 - Emir Abd el-Kader, grand mystique du 19e siècle, (région de Mascara 1808 - Damas 1883), organisateur du premier état algérien et résistant courageux à l'invasion française de l'Algérie.

3 - Soren Kierkegaard, (Copenhague 1813 - id. 1855), philosophe et théologien danois.

4 - Al-Tawhidi, supra.

5 - Cf. Cheikh Ahmed ben Mustapha al-Alawi : Recherches philosophiques (Al-abhath al-alawiya fi al-falsafa al-islamiya), N° 8, Les Amis de l'Islam, Drancy 1984, pp. 26-27.

6 - Hadîth : dire, parole du Prophète Mohammed dont la somme constitue la Tradition (sunna).

Références :

* - Le coran.

1 - Al-Alawi, Cheikh Ahmed ben Mustapha : Recherches philosophiques (Al-

abhath al-alawiya fi al-falsafa al-islamiya), N° 8, Les Amis de l'Islam, Drancy 1984.
2 - Bergé, Marc : Pour un humanisme vécu, Abu hayyan al-Tawhidi, Editions Maisonneuve, Damas 1979.
3 - Emir Abd el Kader : Le livre des Haltes.

Revue Annales du patrimoine, N° 2, 2004, pp. 43 - 56
ISSN 1112-5020

Altérité et dyade islamique

Ghawthy Hadj Eddine Sari
Paris, France

Résumé :

L'altérité est loin d'être un concept universel, le caractère de ce qui est autre, qualité essentielle ou différences, ne se situe pas toujours dans le même champ de réflexion dans les cultures et langues. La connaissance et reconnaissance d'autrui présente deux aspects de la conscience de l'être, deux cheminements, parfois disjoints, alternativement le plus souvent, l'itinéraire du soi au moi et l'aller vers l'autre. Je situerais cette approche de l'altérité dans la fonction de "barzach" du "'aql" humain.

Mots-clés :

altérité, Ibn Arabi, Islam, religion, humanisme.

Otherness and Islamic dyad

Ghawthy Hadj Eddine Sari
Paris, France

Abstract:

Otherness is far from being a universal concept, the character of what is other, essential quality or differences, is not always located in the same field of reflection in cultures and languages. The knowledge and recognition of others presents two aspects of the consciousness of the being, two paths, sometimes disjointed, alternately most often, the route from the self to the ego and going to the other, I would situate this approach to otherness in the function of "barzach" of human "'aql".

Keywords:

otherness, Ibn Arabi, Islam, religion, humanism.

Le concept "altérité" est lié à la sémantique ; la philologie permet d'en appréhender les différents signifiés culturels. De l'alter latin signifiant "autre" à "l'alter-égo" consacré par l'usage, le sens a évolué avec le langage et de cela découlent des acceptions multiples du concept altérité. A cela, modification et diversification des sens dans une même langue, il faut joindre dans l'approche culturelle les diversités des langues et les

Publié le : 15/9/2004
hadjeddine2000@yahoo.fr
© Université de Mostaganem, Algérie 2004

traductions de concept se heurtent, de fait, à l'absence parfois du concept même. L'adage "traduire c'est trahir" prend toute sa valeur dans le sujet que j'essaye de traiter. Pour éviter, autant que possible, toute "trahison", je me suis imposé d'expliciter les termes arabes que j'utilise en me référant à différentes exégèses, quand il s'agit de versets coraniques et hadyths, à lissan el arab d'Ibn Mandhur pour les autres références (voir bibliographie ci-après).

Les ethnologues et les linguistes nous apprennent qu'il est des langues ou le "je" n'existe pas dans le langage usuel, certaines peuplades utilisent "lui" pour se désigner, même certains français parlent d'eux-mêmes en disant "il", comme s'il s'agissait de quelqu'un d'autre...

L'altérité est loin d'être un concept universel, le caractère de ce qui est autre, qualité essentielle ou différences, ne se situe pas toujours dans le même champ de réflexion dans les cultures et langues. En interrogeant une élève qui prépare actuellement son épreuve de lettres du baccalauréat, qu'est ce que l'altérité ? Elle me répondit spontanément : "sauf moi".

Cette élève est de double culture, arabe et française ; je remarquais dans sa réponse une approche "arabe" du signifié, en traduisant sauf par "gheyr"... C'est d'ailleurs cette acception, me semble-t-il, qui est utilisée par votre université dans l'intitulé du colloque : "gheryay".

La connaissance et reconnaissance d'autrui présente deux aspects de la conscience de l'être, deux cheminements, parfois disjoints, alternativement le plus souvent, l'itinéraire du soi au moi et l'aller vers l'autre. Je situerais cette approche de l'altérité dans la fonction de "barzach" du "'aql" humain. Deux Maîtres de notre culture islamique ont traité cela, à ma connaissance, le premier, du XIIe-XIIIe siècle du calendrier grégorien, Ibn Arabi le second Cheikh Amoly du XVe. Tous deux enseignent la double dimension de l'homme : zahir et batine = apparent et interne.

L'humanisme de l'Islam situe l'être humain dans

l'existentialisme pour ce qui est du zahir, dans l'essentialisme pour le batine. Le croyant dont la vertu cardinale est l'humilité s'applique durant sa vie terrestre à vivre l'harmonie nécessaire entre ses deux dimensions, cette dyade. "Paraître tel que tu es et être tel que tu parais" constitue l'essentiel de l'enseignement du père des "derwichs tourneurs", Djalalu Eddine Erroumi. Il apparaît alors que chaque être humain ne connaît d'autrui que ce qui en apparaît ; le visage de l'autre est, au mieux dirait-on, ce que l'on perçoit de ce qu'il veut bien laisser paraître. "Chacun agit selon son mode" enseigne le Coran dans la sourate XXXIX au verset 39, mais l'humanité entière est issue d'une "nefs = âme unique" sourate IV.

L'altérité devient alors la reconnaissance de l'unité de l'âme humaine dans sa diversité… La science moderne a proclamé en novembre 1997 "La déclaration universelle du génome humain et de la dignité de l'Homme", qui va plus loin que la déclaration de l'O.N.U de 1948 des droits de l'homme…

1 - Le mythaq ou pacte primordial :

"Alors que l'humanité était en potentialité en les reins d'Adam (AES). Le Créateur l'interrogea : ne Suis-Je pas votre Seigneur ? Tous Le reconnurent, ils n'auront aucun argument pour justifier d'éventuel déni "enseigne en substance le Coran (VII/172), d'après les exégèses. Ainsi, par ce pacte primordial entre créatures humaines rassemblées en Adam et Dieu, l'homme prit conscience de son essence avant son existence, conscience individuelle et collective : il doit voir en l'autre un préexistant comme lui-même, voué à une existence de dulie ou ibada, servir l'humanité c'est servir Le Créateur de tous.

Il y a deux sortes de religions, les religions de douleia ou dulie, les religions de latrie. Douleia est un terme grec qui signifie servir au sens de ibada, il s'ensuit une religion dont l'essentiel du culte est le service de Dieu par le service de l'humanité. Un khabar rapporté par Al-Harawi dans Daradjat ettaiibin enseigne : Donnant le choix à Son Prophète (AES), Dieu,

subhanahu wa taala, a dit "tu seras selon ta préférence un Prophète-Serviteur ou un Prophète-Roi" Jibril (AES), lui inspira d'être humble et le Prophète choisit d'être serviteur. L'Islam est une dulie-ibada.

La latrie est une religion d'adoration d'un dieu, ou plusieurs dieux, dont l'essentiel du culte est de leurs rendre honneur, l'excès en cela est l'idolâtrie. En règle générale les latries ou religions d'adoration ont des Temples avec des serviteurs de temple, ce que le Coran dénonce au verset 18 de la sourate IX même quand il s'agissait du seul et unique temple islamique, la Kaaba el mukarrama. On a trop tendance à simplifier les religions et faire admettre que les mosquées sont des temples, alors que leurs fonctions définies par le Prophète (AES), est connaissance et reconnaissance : "celui qui vient à ma mosquée pour transmettre une science ou acquérir une science est dans la voie divine, celui qui y vient pour autre chose que cela est un voyeur", enseigne-t-il dans un hadyth, il utilisa le concept de voyeur : "rajoul yanzur mata'a ghayrih". Hadyth rapporté par Ibn Maja et El Beyhaqi, in Etterghib... de l'Imam el Mundhri.

L'altérité du mythaq sera ainsi la reconnaissance en l'autre, en les autres humains Fils d'Adam, une fraternité essentielle issue d'une matrie unique = umma adamya. Les versets coraniques, les hadyth qudsis ou révélations faites en dehors du Coran, dans lesquels Le Créateur s'adresse aux êtres humains, débutent par l'expression "banu Adam" ; dans un hadyth rapporté par Ibn Asakir, IL précise à l'homme ce qu'est Sa religion : "En vérité, voici une religion que J'agrée pour moi-même. Ne lui conviennent que la générosité = sakha et le noble caractère = husnu el khuluqi. Honorez-la donc par ces deux vertus tant que vous la suivez". Cette altérité par référence à la loi divine a induit, dès l'aube de l'Islam, un mouvement affirmant la primauté du social par rapport au collectif et, conséquemment, de la personne libre et responsable, par opposition à l'individu lié au groupe traditionnel. La poésie arabe antéislamique est riche d'épopée

glorifiant les exploits d'individus, les adorant, en faisant même parfois des dieux, à l'instar des épopées grecques et ses démiurges, indoues, persanes… En Islam, par le Coran et les hadyth, le lien entre humains n'est ni tribal ni héroïque, il est identifié à la générosité, la libéralité, le joud et le karam, conformes au pacte primordial.

"L'homme fut créé à l'image du Miséricordieux" enseigne le Prophète (AES), cet enseignement qui diffère des autres traditions de la famille du Livre donne une nouvelle dimension à la spécificité de l'autrui : agir envers autrui en miséricorde pour ne pas être en contradiction avec sa propre nature "suratu errahman", qualité essentielle que le Créateur a donnée aux hommes. Les hommes seront tels les doigts des deux mains, se lavant mutuellement, enseigne El Imam el Ghazali dans son Ihya, en référence à un hadyth ; telle est l'altérité approchée par l'essentiel du mythaq. Elle confère à l'individu une conscience, de soi et des autres, collective ; elle induit la notion de responsabilité collective, responsabilité que dénierait celui qui n'est qu'existentialiste, ou qui n'envisage le spirituel que comme construction cognitive et non naturel : l'enfer c'est l'autre, l'homme est un loup pour l'homme, l'homme est corrompu par la société, autant de paradigmes existentialistes.

Dans sa critique de la psychologie comme science, se référant aux enseignements de Heidegger et Husserl, J.-P. Sartre arrive à cette nécessaire approche de l'homme par sa "globalité" : "Nous sommes donc dans la situation inverse de celle des psychologues, écrit-il, puisque nous partons de cette totalité synthétique qu'est l'homme et que nous établissons l'essence d'homme avant de débuter en psychologie" ; le philosophe se limitera, cependant, à ne situer la cognition que dans le champ des phénomènes, l'émotion, mais conclura par "la facticité de l'existence humaine" ce qui rejoindrait par d'autre chemin "le maya" = illusion des hindouistes, "le gharour" coranique.

2 - L'altérité de par la "amana" dépôt primordial :

"Nous proposâmes le dépôt aux cieux, à la terre et aux monts : ils déclinèrent de s'en charger, tant ils en eurent peur et effroi. L'homme, lui, s'en est chargé, il fut ignorant et inique..." Ce verset 72 de la sourate el ahzab = les coalisés, comme le traduit J. Berque, eut plusieurs interprétation : Errazi dit que le dépôt est le teklif ou devoir d'observance des lois, Sayyid Qutb y voit l'exaltation des devoirs et des responsabilités de l'homme dans ce domaine, cela en suivant les propos de Ibn Abbas (R.A.A). D'autres maîtres, Ibn Ruschd (Averroès) dans El Façl, El Mundhri, Ibn Arabi (R.A.A) en donnent une signification plus large : le libre arbitre. Dans ce verset il est question de l'insàn et non plus des banu Adam, c'est à dire de l'homme dans son ipséité, c'est par cela et en cela qu'il fut ignorant de la science qu'il lui fut donnée (Coran sourate II versets 31 à 39). L'ipséité mène en effet à la ananya, exagération dans la conscience du "je", du "moi", elle génère le juhl = ignorance et, comme pour Adam et Eve, pour Abraham (AES), les kelimats octroyées par le Créateur, paroles de justice = adl (Coran II/36, VII/22, 20, II/123) feront que l'homme ne sera pas inique. Par ailleurs pour être digne de cette amana, l'homme se doit de retourner au "jardin" de la connaissance et cueillir les "feuilles" à l'instar du prototype de l'humanité (Adam et Eve, Coran VII/22) pour recouvrer la raison.

La parabole du péché originel transmise aux enfants d'Adam et Eve est étrangère à l'enseignement coranique qui stipule qu'ils furent induits en erreur par précipitation, ajl en arabe, composante de l'homme, préférant l'instant d'un fruit à l'éternité du jardin ; recevant les kalimats = paroles et cueillant les feuilles, ils ont retrouvé leur humanum = fitra, nature primordiale, le Prophète (AES) enseigne que chaque être humain naît dans la fitra = humanum, sans distinction de race ou de religion (VII/172 ; XXX/30).

Ainsi par la amana qui lui est ontologique, l'homme concevra l'altérité par son libre-arbitre, avec science et connaissance,

justice, prenant garde au jugement hâtif devant celui ou ceux qu'il côtoie. L'homme de foi l'est par son cœur, le musulman par ses dires, sont des enseignements récurrents dans les hadyth et le Coran. Dans l'un d'eux que rapporte Anas (R.A.A) notre prophète, aleyhi essalam, définit la amana par la foi, l'homme de foi étant celui dont l'autre n'a à craindre ni les paroles ni les actes, il ajoute dans ce hadyth (Lissan al-Arab, à la rubrique amana) : "le muhajir, l'émigré, est celui qui fuit le mal en soi, nul n'accèdera au paradis si son voisin ne se sent pas en sécurité auprès de lui".

L'altérité liée à la responsabilité envers l'autre fut la base de l'enseignement du philosophe E. Lévinas. Se ressourçant dans les commentaires de la Thora, il décrit "la responsabilité pour autrui comme une charge, suprême dignité de l'homme", il a écrit cela en homme de foi de la famille du Livre, ces qiçiçines dont parle le Coran. Il a, par ailleurs, insisté sur le "visage d'autrui". "Le visage", écrit-il, "est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins ce dont le sens consiste à dire : Tu ne tueras point" (Table de la Loi révélée à Seyiduna Moussa, AES). Il est nécessaire de relever que ce philosophe de l'altérité, comme le désignent les médias, n'a pas relevé les 9 autres commandements des Tables de la Loi qui sont, cependant, des approches sociales de l'altérité. Dans l'Evangile rapporté par les Apôtres, el hawaryoun du Coran, le Sermon sur la montagne de notre seigneur, seyiduna Aïssa (AES), est aussi l'altérité par la responsabilité envers autrui.

Dans le Coran cette prescription divine est rappelée dans le chapitre consacré au crime de Caïn : "celui qui tue un être humain c'est comme s'il tuait l'humanité entière, celui qui rend la vie à un être humain c'est comme s'il revivifiait l'humanité entière" (Coran V/32). Cela permettra d'introduire dans cette réflexion la troisième approche de l'altérité : voir et recevoir autrui.

3 - L'altérité par la contemplation de l'être :

"Quelle que soit la direction de votre regard, là est la Face de Dieu" (Coran II/116). Ce verset coranique a suscité de

nombreuses interprétations et certains maîtres en ont fait le principe de l'unicité de l'être, le concept de "wahdatu el wujud" qui a donné polémiques et condamnations, voire même exécution, comme fut le martyre d'el Hallaj. Dans son remarquable ouvrage traduit en français du persan, le Sheikh el Hujwairi, évoque longuement cela, en expliquant que l'on a confondu wujud et shuhud, être et vision. Malgré son profond respect pour El Hallaj il écrit, de celui qui fut exécuté pour avoir crié "je suis Haq !", "il faut savoir que les paroles d'el Hallaj ne doivent pas être prises comme modèles, car il était dans un état d'extase, non pondéré, son état n'étant pas stable ses expériences sont entachées d'errance...". Il commente par contre le Minhaj d'el Hallaj en y relevant, comme dans "des centaines d'autres livres", une grande connaissance de la religion, du fiqh et charya. Plus poche de notre époque, Hujweiri étant du XIIe siècle, l'Emir Abd el Qader (RAA), disciple spirituel du grand maître Ibn Arabi (R.A.A), écrit dans ses célèbres Mawaqif : "celui qui dit, en pleine possession de sa raison ce qu'a affirmé El Hallaj, les glaives de l'exotérisme et de l'ésotérisme (suyuf el sharya wa el haqiqa) s'abattent sur lui". Tous ces maîtres enseignent cependant que l'on ne peut que contempler Dieu et Dieu Seul en regardant les créatures.

Malek Bennabi, dans Le phénomène coranique, livre qu'il écrivit en 1946, analysant la différence d'approche du récit de seyyiduna Youssouf (AES), entre les textes coranique et biblique, relève la métaphore dans le récit coranique, absente du récit biblique. La tentation de Josèphe (Youssouf) et le secours de Dieu décrits au verset 24 de la sourate XII, ne figure pas dans la Bible (chap. XXXIX) ; cette tentation par la beauté d'une femme, la femme de Putiphar, est un des exemples allégoriques que cite L'Emir Abd el Qadir pour illustrer la foi qui sauve : Contempler une femme et voir en cela la présence de la beauté octroyée par le Seul Créateur, est une approche de l'altérité salvatrice. Le Coran précise bien à ce sujet dans le verset cité : la femme de

Putiphar désira Josèphe et il l'eût désirée (hamma biha) s'il n'eût vu un bourhan, signe manifeste de son Seigneur, qui le détourna ainsi du sou' = mal et de l'infamie, il était de ceux qui servent DIEU, intègres (salihynes).

En Andalousie musulmane, les maîtres juifs, chrétiens et musulmans rivalisaient dans leurs écrits dans l'humanisme, rédigeant leurs œuvres en arabe, il était parfois difficile de dire si l'auteur est de telle ou telle autre religion. Il ne s'agit pas de syncrétisme, ils faisaient leurs les idées, les réflexions qu'ils recevaient de leurs contemporains et enrichissaient leurs propres analyses.

Ainsi le célèbre Ibn Meimoun = Maimonide, dans son œuvre magistrale Kitab dalalat hairine, écrite en arabe et traduite en français par Le guide des égarés cite les moutakellimines, rationalistes musulmans en s'inspirant de l'Imam El Ghazali, son analyse d'Aristote, son œuvre El munqid mina eddalal ; il indique à ses étudiants que "l'amour de Dieu est par une profonde intelligence de tout l'être par la contemplation de la sagesse divine qui s'y manifeste. Un autre maître de l'époque de El Muhassibi, Abu Talib el Mekki, a écrit en arabe El Hidaya ila faraiid el qulub, traduit en français par A. Chouraqi en "Les devoirs du cœur de Baya", il s'agit de Bahya Ibn Paquda. Ce maître consacre dans son ouvrage un "portique" entier intitulé : El i'tibar bi el makhluqat, traduit par la contemplation des créatures. L'auteur y rappelle les versets bibliques invitant l'homme à regarder les autres avec sagesse : "et quand l'insensé marche sur le chemin, le sens lui manque, et il traite chaque passant d'insensé" Ecclésiaste X/3) ; chercher en la contemplation des créatures de Dieu l'amour, Son amour, est la conclusion de l'auteur.

Il serait intéressant de souligner comme l'a fait Ibn Arabi (RAA), dans son Fuçuç que le terme utilisé dans le Coran pour désigner l'homme "faible", enclin à la précipitation dans l'évaluation d'une situation ou de ses semblables, "daîf", "ajul",

est "insane" ce qui évoquerait le lexème "nassa", l'oublieux, l'oubli de Dieu, l'oubli d'autrui. On notera que le même terme est utilisé en français, en anglais, l'insane pour désigner l'homme déraisonnable, qui manque de bon sens ! (Cor. XXXIX/8).

4 - Le syndrome de Caïn, de l'altérité à l'autrisme :

La pédagogie coranique insiste sur les modèles humains, met en exergue les différentes approches de "l'autre" qu'eurent les banu Adam, qu'ils fussent prophètes, personnages de récits, voire des "djins". Il est important de souligner qu'en Islam le monde dans lequel évoluent les êtres humains relève lui aussi d'une dyade : le visible et l'invisible ; dans l'éducation familiale, l'enfant est très tôt habitué à respecter ceux qu'il voit et les autres qu'il ne voit pas mais qui existent réellement, parallèlement, qu'il désigne souvent par "haduk ennas = ces autres gens", le Coran lui apprend qu'il est parmi eux des croyants et des non croyants... cités dans plus de 17 sourates II/1 à 18, LXXII, entre autres. La parabole du meurtre de Caïn est rapportée dans V/27-31, son exégèse par le maître schïte Ibn Aby Elhadyd, nous donne les arguments de Caïn pour tuer son frère :

- j'ai été conçu au Paradis, lui a-t-il dit, toi sur terre
- je suis l'aîné
- j'ai donc droit de vie et de mort sur toi.

Noblesse d'essence, droit d'aînesse, source d'un paradigme du droit de tuer l'autre, "ana kheyrun minhu" diront les tyrans aveuglés par leur moi, nefs, à Noé, à Abraham, à Moïse, à Jésus, à Mohammed, Aleyhum essalam, c'est le syndrome de Caïn, source de l'exclusion de "l'autre : l'autrisme". "L'âme = nefs est le je" nous enseigne Ibn Sina dans son analyse du récit d'Ibn Tufayl, Hay ibn Yeqzan. grâce au âql, l'intellect actif, première créature de Dieu (hadyth), lumière primordiale d'où furent issues toutes les créatures, le nefs sera "poli" tel un miroir, "le visage de l'homme de foi est un miroir pour son frère" enseigne le Prophète (AES). Les nefs = âme, "je" qui fait prendre conscience de "l'autre", devient par le âql, intelligence pratique". Par elle est

suscité une faculté irascible repoussant ce qui est nuisible, ou une faculté concupiscible conduisant à ce qui est nécessaire ou utile par rapport à l'animalité. A cela obéissent les forces motrices dispersées dans les muscles et servant ces facultés dirigeantes", précise Avicenne (Ibn Sina) en commentant le verset de la Lumière "l'huile brillerait sans que le feu la touche" XXIV/35, ce qui est dit à la louange de la faculté de réflexion, ajoute Avicenne.

Pour combattre l'autrisme, nous enseigne Ibn Arabi, la salat régulière, cinq fois par jour, seul ou en communauté, maîtrise les wassawis des djins ou des sociétés humaines : cinq salats pour cinq états d'âme, nefs animal au réveil d'un être humain mort durant son sommeil, nefs impérieux "ammara" au duhr, nefs critique "luwama" au asser, nefs quiet "mutmainna" au maghrib, nefs unitive "wahida" au icha, prêt à mourir dans le sommeil pour renaître le lendemain XXXIX/42. Le Prophète enseigne "meurs avant de mourir", tel ce que dit seyiduna Mussa, Moïse (AES) à son peuple qui avait construit un dieu avec l'or, un veau, exaltation de leur "moi", "uqtulu enfusakum" II/40 à 54, par ailleurs Goethe se référent comme Kant et Voltaire au Coran, Dit "Meurs et deviens". L'altérité par ces enseignements, situera l'autre dans l'essentiel commun de l'humanité, l'élargira à toute la Création, Cieux, terres, l'Univers, relativisant l'individu, le gardant de l'autrisme par l'harmonie nécessaire.

Conclusion :

"Humains, Nous vous avons créés d'un couple homme et femme. Si Nous avons fait de vous des peuples et des tribus, c'est en vue de vous connaître et vous reconnaître. Le plus digne d'entre vous au regard de Dieu est celui qui est le plus "taqui" parmi vous" (Cor. XLIX/13).

La "teqwa" est souvent traduite par piété, il s'agit en fait d'un concept complexe, comme l'explique Ibn Arabi en prenant la racine "quwa" = force. Dans l'œuvre de Platon consacrée au procès de Socrate, l'Euthyphron, une valeur humaine y est

décrite, l'hosion. Il s'agit d'une piété associée à la crainte, au respect, qui prend sa force dans l'intime conviction, la foi. L'hosion rend mieux le sens coranique de la teqwa. Ainsi l'être humain dans son environnement social, peuple ou tribu, concevra l'altérité par le respect absolu du Créateur, reconnaissant dans les diversités même des structures sociales le respect qui leurs est du, ce sera sa dignité d'homme.

L'homme est un "barzach", terme persan du Coran signifiant exactement le dioptre, c'est à dire la surface de séparation entre deux milieux d'indice de réfraction différent, tel le barzach qui se crée quand on verse de l'huile sur de l'eau, il est huile et eau, mais inséparable des deux, il n'a de réalité que par leur présence simultanée. L'émir Abd el Qadir y fait allusion dans El Mawaqif comme réalité mohammédienne. Il est souvent traduit par "isthme" ce qui, à mon avis ne rend pas le sens coranique de ce terme, barzach, que l'on trouve dans le Coran avec le sens que je lui donne "entre ces deux eaux, salée et non salée, est un barzach qu'elles ne transgressent pas" (Cor. LV/19, 20, 21). Ainsi chaque être humain reçoit, comme une lumière, le rouh divin, traversant son zahir et son batine, par son corps durant sa vie terrestre il réfracte, réfléchit cette lumière qui traverse le dioptre, âme du zahir, mortelle, nefs goûtant la mort physique, cessant d'être quand le corps - barzach meurt, rouh immortelle, esprit de son batine. L'altérité est corrompue en autrisme, racisme lorsque l'humain a altéré son âme, oubliant le mythaq, la amana, le dhikr Allah (Cor. XIII/11).

Notes :

1 - El Muhassibi: El Waçaya, Dar el Kutub el Ilmya, Beyrouth 1986.

2 - El Mundhri: Etterghib wa etterhib mina el hadyth echerif, Dar el Fikr.

3 - El Ghazali: El munqid mina eddalal, Dar el Fikr, Beyrouth - Damas 1970.

4 - El Ghazali: Ihya ulum eddine, Dar Ihya el kutub el arabya, Aissa el Baby el halaby.

5 - Ibidem: Michket el Anwar, Le Caire 1954.

6 - Ibn Arabi: Tefsir el Qorân el Karim, Dar el Andalous, Beyrouth 1981.

7 - Ibn Mundhur: Lissan el Arab, Dar el Maârif, Damas 1960.
8 - Ibn Ruschd: Bidayat el Mujtahid wa Nihayat el Muqtacid, Elazhar 1974.
9 - Ibn Hibbàne: Sahih, Muassassat Errissala, Beyrouth 1997.
10 - Ibn Ajiba: Yqadz el Himam, el Mektaba Ethaqafya, Beyrouth 1980.
11 - Ibn Aby Elhadyd: Nehdj el Balagha, Ed. Aïssa el Baby el Halabi, Le Caire 1965.
12 - El Emir Abd el Qadir: El Mawaqif, Dar el Yaqdza el Arabya, Damas 1966.
13 - Abu Talib el Mekki: Qawt el Qulub, El Metbaâ el Meimounia, le Caire 1920.
14 - Goethe : Conversations avec Eckermann, Traduit Chuzeville, NRF, Paris 1988.
15 - Avicenne : Récit de Hay Ibn Yaqzan, Trad. Goichon, D. Brower, Paris 1959.
16 - Voltaire : Zadig ou la destinée, Club du livre, Genève 1968.
17 - Eva de Vitray (El Hadja R. A) : Rûmi el methnawy, Ed. Sindbad, Paris 1980.
18 - Emmanuel Todd : La Troisième planète, Ed. Seuil, Paris 1983.
19 - Baya ibn Paquda : Les devoirs du cœur, traduit par A. Chouraqui, Ed. de Brouwer 1972.
20 - Platon : Euthyphron, traduit par J.-Y. Château, Ed. Pédagogie moderne, Paris 1979.
21 - Malek Bennabi : Le phénomène coranique, Paris 1976.
22 - El Arbi Edderqaoui : Lettres aux disciples, traduit par T. Burckhardt. Ed. Arché, 1978.
23 - J.-P. Sartre : Esquisse d'une théorie des émotions, Ed. Hermann, Paris 1960.
24 - Emmanuel Lévinas : Ethique et Infini, Ed. Fayard, Paris 1982.
25 - Emir Abd el Kadir : Ecrits spirituels (Mawaqif, extrait), traduit par Michel Chodkiewicz, Ed. du Seuil, Paris 1982.

Références :

1 - Avicenne : Récit de Hay Ibn Yaqzan, Traduit par Goichon, D. de Brower, Paris 1959.
2 - Bennabi, Malek : Le phénomène coranique, Paris 1976.
3 - Edderqaoui, El Arbi : Lettres aux disciples, traduit par T. Burckhardt. Ed. Arché, 1978.
4 - El Emir Abd el Qadir: El Mawaqif, Dar el Yaqdza el Arabya, Damas 1966.
5 - El Ghazali: El munqid mina eddalal, Dar el Fikr, Beyrouth - Damas 1970.
6 - El Ghazali: Ihya ulum eddine, Dar Ihya el kutub el arabya, Aissa el Baby el halaby, Le Caire.
7 - El Ghazali: Michket el Anwar, Le Caire 1954.
8 - El Mekki, Abu Talib: Qawt el Qulub, El Metbaâ el Meimounia, le Caire 1920.
9 - El Muhassibi: El Waçaya, Dar el Kutub el Ilmya, Beyrouth 1986.

10 - El Mundhri: Etterghib wa etterhib mina el hadyth echerif, Dar el Fikr.
11 - Emir Abd el Kadir : Ecrits spirituels (Mawaqif, extrait), traduit par Michel Chodkiewicz, Ed. du Seuil, Paris 1982.
12 - Emmanuel Lévinas : Ethique et Infini, Ed. Fayard, Paris 1982.
13 - Eva de Vitray: Rûmi el methnawy, Ed. Sindbad, Paris 1980.
14 - Goethe : Conversations avec Eckermann, Traduit par Chuzeville, NRF, Paris 1988.
15 - Ibn Aby Elhadyd: Nehdj el Balagha, Ed. Aïssa el Baby el Halabi, Le Caire 1965.
16 - Ibn Ajiba: Yqadz el Himam, el Mektaba Ethaqafya, Beyrouth 1980.
17 - Ibn Arabi: Tefsir el Qorân el Karim, Dar el Andalous, Beyrouth 1981.
18 - Ibn Hibbàne : Sahih, Muassassat Errissala, Beyrouth 1997.
19 - Ibn Mundhur: Lissan el Arab, Dar el Maârif, Damas 1960.
20 - Ibn Paquda, Baya : Les devoirs du cœur, trad. A. Chouraqui, Ed. de Brouwer 1972.
21 - Ibn Ruschd: Bidayat el Mujtahid wa Nihayat el Muqtacid, Elazhar 1974.
22 - Platon : Euthyphron, traduit par J.-Y. Château, Ed. Pédagogie moderne, Paris 1979.
23 - Sartre, J.-P.: Esquisse d'une théorie des émotions, Ed. Hermann, Paris 1960.
24 - Todd, Emmanuel : La Troisième planète, Ed. du Seuil, Paris 1983.
25 - Voltaire : Zadig ou la destinée, Club du livre, Genève 1968.

Revue Annales du patrimoine, N° 2, 2004, pp. 57 - 82
ISSN 1112-5020

Islam Iman Ihsan
idéologème du roman dibien

Dr Rachida Simon
Université de Batna, Algérie

Résumé :

S'inscrivant en droite ligne dans le contexte d'une filiation rhétorique et sémantique qui se rattache à l'aire culturelle de l'arabe et de cette religion-culture qu'est l'Islam, l'aventure de l'écriture chez Mohammed Dib puise son originalité et sa force dans l'humus et le génie de la langue maternelle. La présence massive du texte coranique plus ou moins intimement fondu dans le récit de fiction, interpelle quant à elle par sa forte prégnance, et par l'impact que son infiltration a sur l'écriture de par cette disposition remarquable à étoiler le texte, qui pointe le Coran comme le modèle que l'auteur donne à son écriture.

Mots-clés :

Mohamed Dib, Islam, Coran, langue maternelle, écriture.

Islâm Imân Ihsân
Ideologeme of the Dibian novel

Dr Rachida Simon
University of Batna, Algeria

Abstract:

In line with the context of a rhetorical and semantic filiation which is linked to the cultural area of Arabic and of this religion-culture that is Islam, the adventure of writing in Mohammed Dib draws its originality and strength from the humus and genius of the mother tongue. The massive presence of the Koranic text more or less intimately fused into the fictional narrative, calls out for its strong significance, and by the impact that its infiltration has on writing through this remarkable disposition to star the text, which points to the Koran as the model that the author gives to his writing.

Keywords:

Mohamed Dib, Islam, Koran, mother tongue, writing.

Née et enracinée dans ce terreau, nourrie également à des langues et à des valeurs culturelles autres, l'écriture dibienne

Publié le : 15/9/2004
r.simon@univ-batna.dz
© Université de Mostaganem, Algérie 2004

intimement et puissamment travaillée, constamment stimulée et régénérée par la langue et la culture originelles, ne peut se concevoir et se lire sans le retour incessant à ce qui en constitue le noyau natif et le foyer irradiant : les signes et les valeurs de la langue et de la culture maternelles, systèmes prégnants de références et ensemble complexe de valeurs auxquels l'écriture ne cesse de renvoyer. C'est inévitablement à partir et autour de cette référence originelle et de son champ de rayonnement que les signes se déploient et prennent sens.

La thématique est fortement influencée par le soufisme et porté par une écriture dont l'ambiguïté générique se joue entre ombre et lumière, présence et absence, ici et ailleurs.

La présence massive du texte coranique plus ou moins intimement fondu dans le récit de fiction, interpelle quant à elle par sa forte prégnance, et par l'impact que son infiltration a sur l'écriture de par cette disposition remarquable à étoiler" le texte, qui pointe le Coran comme le modèle que l'auteur donne à son écriture dans un effet de réduplication interne qui constitue, en même temps qu'une habile mise en abyme du Texte sacré, un moyen d'en remémorer la Parole et de la répercuter de roman en roman, dans un véritable rituel de dhikr ce qui a pour conséquence à la fois d'ambiguïser le sens et de donner une étrange impression de déjà lu qui fait tournoyer les textes et force le lecteur à retourner à l'un ou à l'autre d'entre eux pour essayer de dégager ce non-dit, cet entre-deux mystérieux qui semble constituer le lieu et la raison d'être du projet dibien.

Cette ambiguïté, ce mystère, sont constamment entretenus par la présence à fleur de mot de la langue arabe, qui, si elle n'est pas souvent utilisée, contamine en permanence le texte et y injecte les nuances secrètes de ses significations et la force tranquille de ses richesses rhétoriques.

1 - L'intertexte coranique :

Si Islam veut dire : être soumis à Dieu, nous naissons et mourrons tous en Islam. "Goethe". Des versets ou des fragments

de versets coraniques viennent s'enchâsser dans l'énoncé sous forme de citations ou de manière plus implicite, plus fondue et comme coulés dans le flux de l'écriture.

La parole coranique est convoquée en texte selon des modalités différentes dont l'évolution se fait sentir au fur et à mesure que se déroule le parcours dibien. Dans les premiers romans - Trilogie - Algérie, œuvres de la période dite surréaliste - et souvent portée de manière presque anodine et comme coulant de source, elle se présente soit sous l'aspect de l'évocation, soit plus ouvertement sous celui de la citation littérale de sourates entières et nettement démarquées par l'usage de l'italique.

Dans la période suivante, qui va de Qui se souvient de la mer jusqu'aux Terrasses d'Orsol, le mode d'insertion privilégié est le fragment ou la répétition de fragments correspondants avec plus ou moins d'exactitude au découpage de la sourate en versets qui viennent inciser le récit avec violence.

Depuis Les Terrasses d'Orsol, l'auteur préfère avoir recours à des procédés d'inscription plus subtils, soit par connotations, soit par allusions toujours voilées, suggestions obliques, nuances très discrètes dans le choix des mots ou des motifs, qui de manière de plus en plus indirecte, soulignent toutefois la présence constante du message coranique. A ses différentes modalités d'insertion, correspond à n'en pas douter à une évolution décisive du rapport que le récit de fiction entretient avec le Texte sacré, qui progressivement, vient littéralement se fondre dans l'écriture, dans un processus remarquable d'intériorisation dont on vérifie le lien avec cette tonalité mystique qui marque de plus en plus l'œuvre dibienne.

Parfois en raison d'une modalité très subtile d'insertion, seule la facture poétique du message coranique quand celui-ci n'est pas annoncé, indiqué par des signes typographiques, signale la présence clandestine de cette voix autre qui infiltre le récit, associant et entremêlant deux langues (Français/Arabe), deux discours (profane/sacré). L'écriture se trouve ainsi marquée,

surcodée, par une concentration du sens qui confère à l'intertexte une richesse, une densité exceptionnelle. Cette duplicité que même le lecteur peu attentif est censé pouvoir déceler, se propage par contamination des sujets, motifs, symboles, et donc significations, qui joue et fait jouer l'écriture sur deux registres, deux portées absolument distinctes, ce qui, invite à une lecture double des textes et au déchiffrement de leur rapport intertextuel et engage donc à s'intéresser à cet au-delà du texte pour l'articuler à l'œuvre de fiction.

Dans la texture même du récit, deux développements coexistent et s'entrecroisent : celui de la fiction proprement dite qui s'organise selon l'ordre canonique, et celui du message coranique qui, ouvertement ou subrepticement vient s'y insérer, apparemment appelé par les mots eux-mêmes, qui par voie d'association des idées, semblent s'attirer les unes les autres par delà les limites strictes de l'écriture, débordant le signifiant, démultipliant le signifié. Clairement signalé par l'italique ou les guillemets, ou véhiculé en sourdine, ce message se fond le plus souvent dans le corps du propos qu'il double et autour duquel il s'enroule, selon le schème rhétorique de l'iltifat.

Le langage profane en français se développe finalement dans une sorte de mouvement de torsion autour de la Parole sacrée, transposée, traduite de l'arabe qu'il contribue à véhiculer tout en la récitant... A moins que ce ne soit le Texte sacré qui enveloppe la linéarité de la fiction d'un halo de mystère, la faisant ainsi jouer sur une double partition que le lecteur est appelé à interpréter selon son intuition et/ou sa sensibilité.

Des thèmes coraniques importants sont à relever : celui de la foi en un Dieu unique qui constitue le credo des religions monothéistes et de l'Islam qui en est le dernier maillon, celui de la responsabilité de l'homme envers Dieu et envers son prochain, à travers ce dépôt de la foi descendu en son cœur grâce au Souffle divin qui le fit être et lui donna la Révélation, dépôt pour lequel, au jour du jugement dernier, il sera appelé à rendre

compte par son témoignage, thème de cette imminence du jugement qui est mise en spectacle dans la plupart des romans dibiens et qui, loin d'arracher le récit à l'histoire, l'y inscrit dans une perspective eschatologique qui conditionne la réalisation de l'Etre et de la Promesse divine d'un paradis à mériter par ses actes et par la pureté de sa foi. Outre la vocation d'annonce et d'avertissement que contient tout texte à caractère sacré, deux dimensions importantes sont mises en relief, à travers la réalité du Coran comme parole divine d'une part et comme Livre de l'autre; celle de protection contre le mal et celle d'un modèle emblématique en la figure du prophète Mohammed, présenté comme médiateur entre le Créateur et ses créatures : annonciateur et avertisseur puis enfin intercesseur. Le thème du Livre sacré comme modèle dans l'absolu semble, à travers sa présence massive dans l'œuvre, constituer sinon la raison d'être du moins le fondement même du texte dibien.

Si dans les écrits de la période dite réaliste ou de témoignage, la foi en une instance transcendantale n'apparaît dans le texte que de manière très allusive : vision de lumières, perception de voix, paroles, appels... un virage important s'amorce avec les romans dits de la seconde période réaliste (Dieu en barbarie et Le Maître de chasse).

Cette intuition d'une lumière est relayée par une vision que le petit Omar de la Grande maison a dans son sommeil où pour la première fois, il entend une voix, une parole : Il avançait dans un univers démantelé, il lançait d'immenses appels qu'une autre personne, croyait-il, lui renvoyait a la volée impitoyablement. Par instants, il aurait juré que ces paroles étaient celles d'un autre, et que lui reprenait. Et tout à coup il était transporté au milieu d'un noir éclatement d'avenues. (p. 139)

Il soufflait ses mots, sa parole venait de loin, d'un autre bord, d'un autre monde. Elle était l'écho brumeux d'un monde qui se cache derrière un rideau profond. (p. 114)

Surgissent alors, dans la vie du jeune adolescent les

questions lancinantes, que dans toute son œuvre, Dib va prendre à son compte pour s'interroger sur les hommes, ses semblables, sur Dieu, sur la vie, sur la mort, sur soi.

A travers ces signes, se révèle peu à peu la perception d'abord diffuse d'un ailleurs mystérieux - une voix, une clarté - qui se dessine à l'envers du texte et en porte à faux avec le pacte réaliste, puis peu à peu l'altérité et le mystère investissent l'écriture tandis qu'apparaissent les premiers éléments d'une thématique qui va porter toute l'œuvre : appel, autre personne, éclatement, souffle, paroles venues de loin, d'un autre bord, d'un autre monde, cachée derrière un rideau... le mystère du Livre, le secret de l'écriture qui va se dévoiler au narrateur de la nouvelle Le Talisman, sous la forme symbolique du motif carré-spirale, intuitivement perçu comme signe révélateur d'une terrible énigme et que surgit, étroitement lié à cette thématique, La question qui va sustenter l'œuvre et la nourrir : Homme, qui est tu ? C'est dans la troisième nouvelle du recueil, La Dalle écrite à travers la citation par bribe du verset de la sourate Le Dépôt, que fuse la réponse : Du premier coup, j'ai lu ou cru lire le début du verset : "Nous avons proposés le dépôt de nos secrets..." J'ai continué de mémoire : "aux cieux, à la terre, aux montagnes. Tous ont refusé de l'accepter, tous ont tremblé de le recevoir. Mais l'homme accepta de s'en charger. C'est un violent et un inconscient". (pp. 45-46)

L'inscription du texte coranique au beau milieu du récit immédiatement relayée par la mémoire et prise spontanément en charge par le narrateur, procède de la fulguration, du surgissement et pulvérise la linéarité de l'énoncé en venant s'y inscrire, s'y graver comme sur une stèle, comme révélation d'une Parole originelle, comme résurgence d'une source vive. Ecriture de la pulsion, elle met à nu cette vérité qu'elle fait éclater : l'homme est un violent et un inconscient ! Le phénomène de mémoire involontaire que le choc d'une telle vérité produit chez le narrateur, montre toutefois que le dépôt, le message est bien

là, inscrit sur cette page d'un grand le livre qui serait de grès : tel il se présente… des moisissures étalent leur vert de gris sur la surface, peuplée, parcourue, fourmillante de signes gravés. (p. 43). Troublé, intrigué, il se sent attiré, interpellé par cette écriture, par la vie secrète de ses signes mystérieux qu'il lui faut à tout prix déchiffrer, arracher aux ténèbres qui les submergent car une usure avancée et l'état vétuste de la pierre, à quoi s'ajoute l'attaque des lichens. (p. 46)

Les ont rendus incompréhensibles. De plus, certains… Se parent d'une graphie incertaine, fantaisiste, qui se prête à plusieurs interprétations, différents à en avoir l'air contradictoires ! Sous mes yeux, de faux vocables se forment et prolifèrent dans un conglomérat de lettres et de signes que l'érosion a découpés et isolés arbitrairement à l'intérieur de mots authentiques, eux, mais estompés, troublés. (p. 47)

Dans Dieu en Barbarie, la scansion de la sourate L'Aurore presque intégralement citée en italique dans est prise en charge par Marthe, l'épouse étrangère de Hakim Madjar dans le but de conjurer la peur et d'écarter les obstacles qui la tourmente dans ses cauchemars et témoigne aussi de la consécration de son union avec le jeune algérien car en prenant personnellement et spontanément en charge la récitation du texte sacré, elle ne fait qu'en accepter la mise en partage avec son époux qui lui a appris la sourate. L'union se scelle et se parfait autour du texte que Marthe s'approprie ainsi en l'intériorisant, en s'y conjoignant, ce qui prend valeur d'une adhésion totale au message du Livre. Lorsqu'on sait que cette sourate (CXIII), avant dernière et donc ultime chapitre de la recension coranique, est avec celle qui clôt le texte Les hommes, les deux sourates dont les vertus talismaniques sont les plus avérées Al-mouawadhatayn, et constituent à elles seules le moyen le plus sûr de se placer sous la protection d'Allah, Seigneur de l'Aube, on comprend que sa récitation soit le moyen le plus efficace pour protéger la jeune femme contre la méchanceté et la noirceur des ténèbres

(versets 2-3).

A cette sourate, placée à l'incipit du roman et dont la fonction protectrice est doublée d'une fonction oraculaire puisqu'elle annonce le sacrifice dont Hakim Madjar va être la victime désignée, répond en écho, l'avertissement quasi-prophétique que donne le jeune homme en récitant à son tour la sourate Le Tremblement de terre citée elle aussi en italique dans le texte et qui décrit l'Apocalypse et fonctionne donc ici comme une mise en garde contre cette tentation du Mal et de l'obscurité lorsqu'elle s'étend et consacre ainsi le personnage dans son rôle d'annonciateur et d'avertisseur.

Placées l'une à l'ouverture du récit et l'autre en fin de roman, les deux sourates allégorisent la valeur spécifique et la vocation du message coranique : réunir dans son projet toute l'humanité symbolisée par l'accueil et la protection en et par la Grâce et la Miséricorde d'Allah de Marthe la femme étrangère et assurer en l'annonçant, l'avènement à l'horizon du temps et de l'histoire, Son règne de justice et de vérité.

Associée à l'idée de résurrection, la vision eschatologique d'une fin des temps est inséparable en Islam de la notion de destin et de statut collectif des croyants en un Dieu unique auquel seront associées les adeptes de toutes les religions abrahamiques. Précédé par un très violent cataclysme qui viendra bouleverser l'ordre cosmique ce jour de la Résurrection youm al qiyâma qui correspond au retour du Messie, marque très puissamment. Entremêlant texte profane en langue française et Parole sacrée portée en secret par l'arabe, l'écriture tisse d'un même geste ultime épreuve évoquée dans Dieu en Barbarie, surgit par l'inclusion de flashs brefs et répétés du verset 9 de la sourate Les Coursiers dans les Terrasses d'Orsol qui incisent l'énoncé et en bouleversent la stricte ordonnance ; ils lui impriment dans le contexte du roman, qui lui-même relate la violence des hommes, une dimension et un relief qui en exalte la force évocatoire et la puissance de signification.

Jaillissant en salves, en éclairs aveuglants de clarté dans la seconde partie du roman, le fragment répété évoque les chevaliers de l'Apocalypse, la violence et le rythme de galop de fin du monde qu'ont soulignés tous les spécialistes, exégètes et traducteurs du Coran, s'harmonisent avec la tonalité tragique du texte. La présence du verset confirme l'ancrage du roman dans la culture islamique et la croyance au jugement dernier.

Profilant le personnage tragique de Hallaj, le récit souligne cette importance du secret lié à toute vocation mystique véritable, et dont la révélation valut à Mansour, le Victorieux d'être crucifié sur la place publique. D'en avoir surpris le secret, on le paye dans sa chair. Evidemment ! (p. 103).

Le texte de la sourate, d'inspiration eschatologique, étonne par sa modernité, il évoque cette mise à nu, ce dévoilement de l'Apocalypse dont parlent les Ecritures. Dévoilement, révélation des secrets humains et divins puisque ce jour-là, même Dieu révélera ses secrets aux hommes et que tous les mystères seront dévoilés et toutes les énigmes élucidées. L'écriture mime ce dévoilement et met, comme la sourate, l'accent sur l'ingratitude de l'homme envers son seigneur et sur son avidité des biens de ce monde qui l'aveugle et l'égare… Je ne trouve personne à qui faire l'aumône. Ils ont fait disparaître tous les pauvres… Bien sur ! De quoi est il question depuis le début, si ce n'est de ça et seulement de ça : les pauvres de toutes parts qui rachètent ce monde, et nous n'avons eu ni la possibilité d'écarter la question, ni la possibilité de lui échapper, nous sommes toujours au cœur de la question, si distants d'elle que nous pensons l'être par moment. (p. 104)

Car c'est bien cela la faute, le crime, cette absence de çadaqa, de charité et d'amitié envers son prochain dont Dieu a fait un devoir et que les habitants de Jarbher s'efforcent d'occulter.

Pourtant les hommes ont été mis en garde et avertis, le style interrogatif particulier de la sourate, attire l'attention sur le caractère particulièrement grave de la faute et sur la sévérité du

châtiment. "Ignore-t-il... Questions sans réponses, réponses qui ne répondent à aucune question".

La puissance évocatoire de la sourate met l'accent sur la menace et invite à l'exercice de la responsabilité envers son prochain à laquelle conduit toute prise de conscience. Incitant à un retour à Dieu, à la tawba, le message coranique prépare à ce jour de la reddition des comptes, youm al qiyâma, jour de la résurrection où rien ne pourra être occulté, où toutes les vérités seront étalées au grand jour et où chacun aura à décliner son vrai nom et à assumer le poids de ses fautes.

La parenté entre le texte de la sourate et les derniers chapitres est remarquable, mais c'est surtout au niveau de l'emploi du procédé rhétorique de l'iltifat très présent dans le Coran et que le roman s'approprie et utilise, que cette analogie est la plus caractéristique. Cette parenté se remarque d'autant plus que le mot sert ici non seulement à signaler le procédé mais surtout au plan de la signification, à désigner l'appel, la mise ne garde - yaltafitou anadhar - que joue le texte coranique par son insertion intempestive dans le récit profane.

Et la voie se fait à nouveau entendre : Ne sera plus qu'attente, une attente faite de vide, un vide fait d'attente, chambre d'échos où, soudain, sa voix, ou une autre voix se répandra. (pp. 198-199) Où méconnaissable, elle s'informera : "Qui es-tu ? Quel est ton nom ? Dis-le !"

Le héros narrateur qui essaye de remonter le cours des ses souvenirs de fouiller sa mémoire, ne se rappelle pas, bien qu'il s'obstine à dévider en chapelet, ses idées, ses pensées, ses inquiétudes... Et comme revenant en force, la houle d'angoisse endormie le submerge à nouveau... Ne plus savoir qui on est. Ne plus savoir son nom. Comme il se scrutera jusqu'au fond, s'interrogera et ne se rappellera pas. (p. 190)

Alors il entend à nouveau le même fragment du Coran, toujours signalé par l'italique dans le texte, mots qu'on lui aura soufflés à l'oreille. Mais qui ? Où ? Aëd ne sait pas, il oublie, il

oublie tout et jusqu'aux paroles elles-mêmes. Mémoire, souvenirs, réflexions, pensées ne lui sont plus d'aucune utilité, d'aucun secours : tout s'est effacé. En raison de l'éclatement de la linéarité et de l'homogénéité du récit, sous la percée de l'énoncé coranique, lui-même délivré par bribe, l'écriture se disloque, se fait halètement, se fait spasme, et menace de disparaître avec une sensation de cadavre traîné après soi (p. 192) car... Il ne trouvera aucun des mots propres à dire ce qu'il faut, et il sera de nouveau en proie à l'attente, à la vacuité. Il livrera bataille mais seul, sur un terrain vague, dans un désert. (p. 193)

Et si le corps est bien le lieu privilégié où s'imprime la violence du réel et la certitude de la mort, il est aussi le lieu d'où jaillit le cri. Et l'écriture se fait corps et cri, se fait silence...et soudain, apparaît la vision sidérée de ce lieu de la très grande violence, d'où fuse le cri qui lui (re) donne corps et vie. Il criera du fond d'un cachot sans mur, et ce cachot tiendra en lui son meilleur prisonnier, son prisonnier exclusif et son cri se perdra dans la voix hors champ qui se sera mise tout à coup elle aussi... (p. 193)

Cri fondu dans cette voix qui désormais couvrira et contiendra tous les autres cris, toutes les autres voix, cette voix enfin retrouvée, remémorée, reconnue, qui pour l'ultime fois, répétera la Parole et portera le Message. Venant de loin, le fendant et allant plus loin, une voix qu'on pourra dire sans voix. Et elle sera plus effective, puissante et irrévocable qu'aucune voix jamais entendue, une voix en s'élevant qui réduira au silence la nuit entière, et juste pour jeter ces mots. Ne sait pas qu'à l'heure où les tombes vomissent leurs entrailles... (p. 193)

Ce lieu de l'Epreuve qui frappe l'imaginaire de frayeur, cette voix de l'Ange interrogateur, Malik es-souaâl qu'Aëd voit et entend, et qu'enfin il reconnaît et nomme, seront pour lui ainsi qu'il est écrit "l'Epreuve de la tombe", qui annonçant que la nuit entière est réduite au silence, annonce aussi l'aube de la Résurrection et le Règne de justice et de fraternité. Aëd lynché à

mort, gît, meurtri, écrasé sur une plaque d'égout, paquet jeté de linge et chair sans vie, mais la Parole demeure portée par l'Autre qui est aussi le Même, le compatriote qu'Aëd a reconnu et qui se détache du cercle des curieux venus s'agglutiner autour de l'arène.

Le plus banal, le plus anonyme, le plus étranger à cette foule (qui) se penche, lui soulève la tête, le tient contre sa poitrine. Il le presse longuement contre lui, toujours à l'écoute. Après quoi, après tout ce temps, il lui dit à l'oreille : Par les cavales haletantes, par les cavales bondissantes, par les cavales… du matin… et les empreintes de leurs sabots… en vérité l'homme est ingrat envers… et il en porte témoignage… il ne sait pas qu'à l'heure où les tombes vomiront leurs entrailles et les cœurs leurs secrets… (p. 211). La récitation par le double, le frère de la sourate Les Coursiers prélude à la Résurrection d'Aëd qui aidé par lui, se remet sur ses pieds et entrevoit enfin dans… Un noir plus noir que le noir… des pensées qui traversent ce noir comme des haches étincelantes (p. 213), le lieu du Retour et de la Promesse. "Quand j'aurai fait trois pas encore, je serai entré là où il faut, et je me rappellerai". Torride, de pourpre, d'or, de vert ancien : la tempête qui lui touche le visage. Elle touche aussi à l'horizon des plaines haussées par l'embrasement de l'air vers les plus vastes altitudes. Il scrute ce pays et le jour lâché dessus, il en hume l'odeur infinie, le souffle brûlant; un pays antérieur au temps, un jour qui ne s'accommode que de soi, le lieu du retour… (pp. 211-212)

Le parcours initiatique d'Aëd est balisé, orienté, guidé et donc programmé par cette voix aux accents eschatologiques, par cette Parole hors diégèse mais qui infiltre le récit et finit par en investir le sens en l'éclairant, Parole en suspens, parole toujours à venir, elle annonce, en même temps que le châtiment douloureux à ceux qui ne croient, pas la réalisation de la promesse d'un au-delà lumineux, comme parole ultime : première et dernière, dans les ténèbres de la violence aveugle qu'Aëd subit

dans sa chair, dans cette nuit de la grande profération passée ou à venir.

Envoyé pour, appelé à témoigner après avoir tout au long de son parcours, cherché vainement à connaître la vérité sur la nature intime des êtres qui l'entourent, Aëd ne pourra découvrir son véritable, son propre nom qu'après en voir douloureusement acquitté le prix : le lynchage qu'on lui inflige est l'ultime épreuve qu'il aura à subir pour accéder au mystère, épreuve qui consacre définitivement son initiation et lui permet d'accéder à la vérité de son identité essentielle.

L'expérience initiatique, par essence individuelle, permet à la conscience de soi de s'affirmer en se dégageant de la gangue et des contraintes du groupe social, de construire et d'affermir la personnalité, de prendre pleinement conscience d'une individualité séparée. Ce détachement qui peut revêtir le caractère tragique d'une perte irréversible trouve sa compensation dans la rencontre d'un dieu transcendant et dans l'accession à un degré de "réalité" spirituelle qui permet d'accepter l'évidence de la mort physique et d'affermir sa croyance en un Dieu vivant et en sa Promesse.

Le passage sans transition d'un discours à l'autre figure un exemple parfait de cette structure en entrelacs produite par l'emploi de l'iltifat. En dépit de l'apparente linéarité, cet ordre enchevêtré de l'écriture pointe une simultanéité qui est celle de la pensée elle-même, qui surgit en même temps que l'œil appréhende l'objet vu, c'est pourquoi l'on peut dire qu'il n'y a pas de "rupture" dans l'enchaînement de la phrase, même s'il y a brisure de la tonalité du discours et incise dans l'ordre de la linéarité : le surgissement du texte coranique correspond à une fulguration de la pensée, à une percée consciente : à un plus de sens.

Plutôt que sous forme de citations plus ou moins intégrales, nettement démarquées ou placées de façon voilée ou non, en incise dans l'énoncé, les derniers romans de Dib privilégient des

modalités d'insertion ou même d'intégration plus discrètes de la Parole coranique, par la médiation de récits de rêve ou de visions apparues en état de veille, qui souvent font surgir le fantastique dans le récit, ou alors par le recours à un style parabolique, sous couvert d'allusions, d'évocations, d'images parfois si discrètes qu'elles peuvent passer inaperçues et que le Texte sacré se trouve de la sorte complètement fondu dans le récit profane comme si sa présence, pourtant lancinante, allait de soi. L'histoire de Faïna dans Le Sommeil d'Eve apparaît dans un récit de rêve que relate la jeune femme, le motif biblique du jardin où, furent créés Adam puis Eve, et prend une dimension coranique puisqu'il évoque précisément le motif des deux jardins liés à la Promesse édénique qui constitue le thème porteur de la sourate Le Miséricordieux, Er-Rahman (Sourate LV, versets de 46 à 76).

La vision des deux jardins annonce donc dés le début du roman l'issue du parcours initiatique de Faïna et de Solh qui se trouve déjà programmé dans la description qui est faite du jardin promis et dans l'allusion à la rencontre avec l'Ange…

La seconde vision avait elle aussi un jardin pour cadre. Un oranger poussait dans ce jardin… Dans mon rêve, au lieu d'un volcan il y avait juste une ombre, mais immense, dotée d'ailes. Je me promenais, attendant quoi : quelqu'un, quelque chose ? Je n'attendais en fait, et je le savais qu'une orange. Qu'on m'en donnât une… L'air embaumait, sentant l'orange… Puis une aube qui en avait pris la couleur s'était mise à monter sous l'ombre et ses ailes… J'étais presque sûre d'en recevoir une, bien brillante, bien juteuse. (pp. 24-25)

Cette vision, véritablement paradisiaque, incline à une interprétation mystique à travers la présence conjointe de thèmes éminemment révélateurs, de l'arbre, du feu, de l'eau et d'une chromatologie traditionnellement rattachées au Grand œuvre alchimique dans l'évocation de l'orange, fruit du deuxième arbre. L'hétérogénéité de l'écriture, n'est pas ici révélatrice d'une

rupture ou d'un malentendu, mais bien d'une dialectique d'échange.

La rencontre inattendue d'éléments hétérogènes, de discours en apparence conflictuels, n'aboutit pas comme dans la littérature moderne, chez Butor par exemple à une esthétique de la discontinuité mais à un dialogue intense entre textes fondamentalement opposés par leur natures : profane/sacré, mais entre lesquels peu à peu se file et se tisse une continuité essentielle entre des questions existentielles incontournables que pose le récit de fiction et celles d'une relation plus ouverte, plus humaine à autrui que propose, en réponse, le texte coranique : va et vient fructueux entre une réalité dont la gravité et l'urgence interpellent aussi bien l'écrivain que le lecteur, le croyant que le non-croyant.

Le geste de création se présente comme le désir, actualisé en mots, de partager un espace de communication où la prise de parole inclut et implique l'autre dans le mouvement même qui mobilise et engage l'écrivain. La dynamique de la création révèle une charge d'énergie et une aptitude significative à inverser la dérive qui condamne certains êtres à l'exclusion et à la mort symbolique, en logique d'intégration de l'Autre, qui suppose nécessairement la volonté de partager le même espace social et scriptural. Cette capacité à s'ouvrir à la différence, à accepter l'Autre et à faire une place à son altérité, relève d'une remarquable volonté d'édifier un monde chaleureux, où prédominent la connaissance et le respect, l'échange et le partage.

Dans l'écriture, l'acte de création prend valeur d'acte essentiel : à la fois don de soi et geste de partage : quête mystique d'une relation à L'Autre qui renverse la fatalité de l'incommunicabilité et de la rupture à autrui que symbolisent les murs, le silence, l'indifférence du non-regard. Don de soi par la grâce du don de parole : force du dire et de la parole dans un monde chaotique où l'absence de charité et d'amitié sadaqa, est

le plus grand facteur de déstabilisation de l'être et de déséquilibre de son environnement, que Dib met si bien en spectacle et en questions dans son œuvre. Force de la parole nue qui s'oppose à la violence aveugle et multiforme, force d'une Voix unique, répercutée de texte en texte, qui appelle l'humanité à s'unir autour du Créateur, écriture en gestation appelant à un monde meilleur où de nouvelles relations se tissent et se nouent entre réalités opposées ou contradictoires. Force de conviction, dont le but ultime et de relier en portant le Message, en pérennisant la transmission.

Surmontant la crise - humaine et civilisationnelle - d'un langage devenu vain, dans un monde verrouillé où les gens sont devenus des murs, les uns pour les autres ainsi que le déplore Ionesco, l'écriture ouvre un espace inespéré mais bien réel de parole, de rencontre et d'échange, où vient s'inscrire et se déployer un Message au souffle puissant qui se fait entendre et imprime à la phrase un relief aussi étrange qu'inattendu, porté par un imaginaire irradié. Le langage convulsif annonce la naissance non sans douleurs de valeurs humanistes nouvelles, renouvelées, puisées à la source d'une écriture révoltée, d'une culture de la révolte.

Symbole obsessionnel d'une parole absente et donc d'une perte, l'écriture se présente comme cet effort continûment répété, soutenu, pour réactualiser et se réapproprier symboliquement la présence de cette voix absente qu'elle appelle de ses vœux. Le retour à une lecture-méditation, lecture-remémoration (dhikr et qiraa) du texte coranique est donné comme le recours incontournable, voire ultime de l'homme moderne coupé de ses racines religieuses et métaphysiques (Ionesco, Notes et contre-notes), égaré, noyé, dévalorisé dans un monde insensé - privé ou coupé du sens -, incompréhensible, confronté chaque jour à la violence aveugle de l'irrationnel, de l'exclusion et de la haine.

L'infiltration plus ou moins massive d'un autre code

socioculturel traversant le code esthétique de surface modifie fondamentalement la relation au texte : lieu hospitalier de rencontre entre différentes voix qui s'entremêlent et interagissent, l'écriture ouvre un espace convivial de partage où s'engage un processus dynamique de dialogue entre le texte et son lecteur, car c'est en fait le lecteur qui en dernière instance va écrire le texte, en fonction des éléments qu'il sera parvenu (ou non) à dégager, puis à mettre en relation et qui ainsi, fait exister le texte, permettant au sens non pas, seulement, d'apparaître mais de s'élaborer, de se construire et de s'affirmer au cours de ce processus où lire revient à éprouver, à mettre à l'épreuve, la propre capacité du lecteur à produire lui-même du sens.

Le propre de l'intertextualité est d'introduire à un nouveau mode de lecture qui fait éclater la linéarité du texte. Chaque référence intertextuelle est le lieu d'une alternative : ou bien poursuivre la lecture en ne voyant là qu'un fragment comme un autre qui fait partie intégrante de la syntagmatique du texte - ou bien retourner vers le texte-origine en opérant une sorte d'anamnèse intellectuelle où la référence intertextuelle apparaît comme un élément paradigmatique "déplacé" et issu d'une syntagmatique oubliée... C'est simultanément qu'opèrent ces deux processus dans la lecture - et dans la parole - intertextuelle, étoilant le texte de bifurcations qui en ouvrent peu à peu l'espace sémantique.

La dynamique relationnelle d'échange qui se noue entre le sujet écrivant démultiplié par toutes les voix qui rayonnent à partir de ce point focal qu'est le texte, et le sujet lisant, lui-même étendu à tous les autres sujets lisants, à tous les lecteurs, aboutit à cette situation particulière de synergie et d'échange au sein de laquelle s'accomplit le travail intertextuel. Le processus de lecture consiste alors, ainsi que le constate Laurent Jenny, à déployer en réponse au projet même de la parole intertextuelle, une double stratégie d'appréhension du texte : l'une sur la ligne du récit, l'autre en opérant un retour au texte de référence par

une démarche de révolte qui est aussi un travail de mémoire contre l'oubli qui imprime une force incroyable à l'écriture.

Quels que soient les textes assimilés, le statut du discours intertextuel est ainsi comparable à celui d'une super parole en ceci que les constituants de ce discours ne sont plus des mots mais du déjà parlé, du déjà organisé, des fragments textuels, l'intertextualité parle une langue dont la vocabulaire est la somme des textes existants. Il s'opère ainsi une sorte de décrochage dans le niveau de parole, une promotion à un discours d'une "puissance" infiniment supérieure à celle du discours monologique.

Entremêlant texte profane en langue française et Parole sacrée portée en secret par l'arabe, l'écriture tisse d'un même geste et dans le même espace textuel, la voix de l'Autre supportant la fiction et la voix du Même avec ses rythmes propres, son code visuel et métaphorique, ses effets rhétoriques. Entre l'élan pulsionnel de la langue maternelle disant la nostalgie d'un lieu et d'une Parole absente et le jet de l'écriture en langue française par lequel s'exprime la volonté de surmonter la séparation et la perte de cette première et unique référence, se dessine en creux dans le non-dit et les silences de l'œuvre, le désir irrépressible de tracer sa propre voie (voix), d'inscrire sa propre expérience du monde, des mots et du langage, de construire et d'affirmer par delà le repli stérile sur soi et l'éparpillement douloureux, sa propre identité.

Présence parlante, vivante au sein de la froide matérialité, d'un univers abstrait de signes, la Parole coranique - oubliée, mal entendue ou mal comprise - renoue ce lien fondamental avec le ghayb, ce mystère de l'inconnaissable. Elle active et réactualise ainsi la Révélation : échange et rencontre essentielle pour la connaissance, en faisant entendre une voix et un sens qu'elle fait ainsi à nouveau advenir.

C'est au creux, dans le sein chaleureux de cette rencontre singulière que le romancier a choisi d'inscrire son action et de

situer sa propre parole, dans un système suractivé d'échanges osmotiques entre langues, cultures, visions du monde et de l'avenir, par une écriture qui porte la marque indélébile de son appartenance et de son identité - inscription lumineuse du ayn - au cœur même d'une langue et d'une culture qui marquent sa différence.

2 - Présence de la langue-mère :

Faisant émerger l'étranger dans le texte, et en justifiant la présence, voix annonciatrice, la présence du Texte coranique en même temps qu'elle ouvre le récit à l'étranger, à l'étrangeté, contraint par le recours à une lecture interprétation, à une découverte du sens par référence à ce texte focalisateur qu'est le Coran, portée par une langue étrangère elle aussi, et dont les mots deviennent par conséquent des signes référentiels.

Les liens qui se tissent et se nouent entre œuvres fondamentalement différentes permettent de mettre à jour la présence et l'usage de procédures rhétoriques empruntées à la langue arabe : procédé de l'iltifat, jeu des addad, stratégies scripturales du laff oua nachr, et du tanjîm, qui attestent d'un attachement profond, viscéral à la langue maternelle, intimement et activement à l'œuvre dans l'écriture et travaillant en secret à un renouvellement des formes qui aboutit à son originalité, à sa singularité en y injectant des significations nouvelles. La pluralité des voix qui s'expriment dans le texte, la multiplication des foyers d'émission favorisent cette traversée de l'écriture par l'altérité qui la marque en profondeur de cette tonalité et de ce caractère mystiques. Les fragments du Coran qui viennent s'enchâsser par flashs éclatants, cette césure questionnante étoilent l'énoncé ou s'y glissant subrepticement, en subvertissent le sens, remplissant pleinement leur rôle d'iltifat, c'est-à-dire d'appels à l'attention qui constitue la principale fonction rhétorique conférée au procédé. Les volutes que la phrase mime confortent cette souplesse d'adaptation de l'écriture à un monde et à une situation dans le monde, pour dire que

l'incommunicabilité entre personnes qui y sévit est battue en brèche par la forme même que l'écriture choisit librement d'adopter : lieu d'entrelacement intime et d'échange entre textes, entre langues, entre visions du monde, le texte dibien dévoile sa propre idéologie en manifestant plus ou moins ouvertement la présence d'un autre texte. Textes polyphoniques, les romans dibiens, en remettant en cause l'unicité et l'homogénéité de la voix unique qui est le propre du discours totalitaire, impérialiste ou terroriste et que l'écriture indexe ainsi pour en dénoncer l'inadmissible arbitraire et la cruelle injustice.

3 - Dans l'étoilement du sens tanjim :

L'écriture se fait le véhicule d'un sens "étoilé" qui à l'instar de celui du texte coranique, se constitue secrètement à la croisée et dans le choc des signes, se tisse et se noue dans "l'entre-deux des textes" (M. Foucauld) sous une référence en apparence facilement déchiffrable, mais en réalité constamment détournée, subvertie, démultipliée, polarisée.

La notion de tanjim prend alors toute sa pertinence. Issue de l'étude de l'organisation particulière du texte coranique, cette notion de tanjim - littéralement étoilement - peut être définie conformément à l'étymologie arabe du nom dont elle dérive, najm : étoile, comme cette singularité qu'offre le Livre sacré, de se présenter de manière fragmentée, en raison vraisemblablement de sa révélation elle-même qui s'est faite par fragments, qu'il a fallu par la suite regrouper, lors de la recension. Cette notion de tanjim laisse au lecteur du texte coranique une impression unique de pluralité et de dissimilarité de thèmes dispersés à travers l'espace textuel et facilement repérables en surface, de même qu'à une dissémination et à un foisonnement de significations que la lecture qurân a pour rôle de mettre en relation. Le tanjim est la marque entre toutes reconnaissable d'un ordre lui-même "dispersé" de l'organisation des sourates, mais qui ne nuit en rien à l'unité profonde de la structure d'ensemble et la cohérence et à l'unité du message.

Cette esthétique de la fragmentation, du tanjim, ou si l'on préfère de la diffraction au sens que le mot prend en optique, semble, par bien des aspects, oblitérer l'écriture dibienne, ce que Dib reconnaît et revendique du reste de manière habilement allusive : l'influence de cette étoile vers laquelle tend la quête du sens d'Iven Zohar, le narrateur de Cours sur la rive sauvage.
J'avais vaguement conscience qu'elle me servait même de guide. L'eussè-je donc voulu, j'aurai sans doute incapable d'échapper à l'attraction. Je ne le voulais, ni ne le souhaitais ; de tous les habitants, il m'était échu à moi seul le privilège de tomber sous la protection d'une étoile : je tendais mes regards vers elle et je n'essayais de me retourner sous aucun prétexte. (S.E, p. 27)

Il semble bien que nous soyons là devant une métaphore obsédante, qui va proliférer dans tout l'univers du récit et en contaminer toutes les significations. Il n'est que de parcourir l'œuvre dibienne, pour, à travers une intense activité intra textuelle, s'apercevoir de l'omniprésence et de la prégnance de cette notion d'étoilement sur l'imaginaire qu'elle enchante et sur l'écriture : dans chaque œuvre de Dib, dans chaque livre, se lit, cette influence, cette obsession du Livre, auquel le lecteur par différents moyens est renvoyé en permanence.

La puissance de rayonnement de cette étoile se reflète dans les couches les plus profondes de l'imaginaire comme dans l'application de ce procédé à l'écriture et dans le roman, le motif et la métaphore stellaire saturent totalement l'espace textuel. D'ailleurs, la référence au procédé scriptural du tanjim se profile dans le projet même de l'écrivain, de situer son écriture dans des régions moins explorées... de la mémoire, du Livre-remémoration. Voyageur sollicité par une destination dont la réalité et le sens m'échappent ou souvenir courant sur les ruines d'une contrée remémorée mais à jamais disparue. (p. 54)

Dès la mise en texte, la profération par Iven Zohar du nom de cette étoile protectrice gardé au fond de la mémoire, fait exploser l'espace qui s'étoile et basculer le récit dans cet ailleurs,

dans cet au-delà, l'ouvrant à l'infini du sens. Je prononçais à haute voix le mot "Hellé". Ces syllabes n'avaient pas plus tôt effleuré mes lèvres que les murs des salles s'effondrèrent avec un long grincement. De toutes les gorges un cri jaillit, remplit l'espace et ne se répéta plus. (p. 78)

Ce nom Hellé qui abat les murs, cri unique Un, jaillit de toutes les gorges sans exception, n'est-il pas celui de Dieu lui-même ? Le Nom suprême Allah, anagramme de Hellé-Ilah, qui n'ouvre et libère l'espace du livre que pour mieux le remplir d'étoiles ? Dans le roman, ce nom mystérieux transmis d'un autre espace, c'est celui de l'une des deux héroïnes, femme flamboyante... rayonnante... irradiante (pp. 16 et 78), centre d'un foyer incandescent (p. 56), incarnation...de la puissance mais de la passion aussi (p. 78), nom magique qui guide le narrateur sur la rive sauvage et lui montre la voie. Une illumination me vient. Si je prononçais le nom mystérieux : "Hellé" qui m'a était transmis d'un autre espace et que j'ai gardé au fond de ma mémoire ? Je me reproche de n'y avoir pas pensé plus tôt. Je murmure alors, tel un mot de passe : - Hellé... Et une femme flamboyante de se détacher de l'ensemble des autres, de s'élancer vers moi. Elle sourit du centre d'un foyer incandescent. (p. 78)

Les noms des trois protagonistes du roman entretiennent des correspondances symboliques remarquables avec les trois motifs évoqués : le soleil, le centre et son corollaire le cercle et l'étoile. Radia en effet est une parfaite anagramme du mot arabe daïra qui signifie cercle, le nom Hellé, lui, anagrammise ilah ou Allah, c'est-à-dire Dieu, que l'on peut associer au symbole universel du soleil, divinité primordiale, dont il manifeste le pourvoir créateur, et dont le culte a donné naissance à beaucoup de religions dans le monde, dont l'Islam, comme symbole d'unicité. Le nom du héros s'il peut être rapporté à un personnage réel, (médecin andalou illustre d'origine arabe, ami d'Averroès, Ibn Rushd commentateur d'Aristote et qui connut Maimonide), peut

se lire également comme Ibn az-Zahra, fils de Az-Zahra, c'est-à-dire fils de Vénus, Zahra étant en arabe le nom de la planète, ce qui rattacherait directement le narrateur à cette étoile du matin et étoile du soir puisqu'elle apparaît et appartient aussi bien à l'orient, qu'à l'occident, pour montrer au voyageur et l'aider à s'orienter vers ce sens qui n'apparaîtra, qui ne se dévoilera totalement que :

Lorsque le ciel se fendra
Que les étoiles seront dispersées
Que les mers confondront leurs eaux
Que les tombes seront renversées (Coran, Sourate Le Ciel qui se fend, LXXXII, 1 à 4).

L'apparition répétée des motifs de l'étoile, du cercle et du soleil, leur apparition prolifique à travers des réseaux de métaphores étroitement disposés en constellations, tisse l'univers onirique du récit, à travers cette récurrence de visions, dévoilement de signes, qui saturent et animent l'espace textuel dans sa totalité. La structure de l'ensemble se construit autour de la relation synecdochique qui inclut trois éléments du cosmos dont le sémantisme combiné révèle ce qui peut être finalement le sens à privilégier, le soleil au centre de l'étoile à trois branches que nous formions, rejoint en effet, le symbolisme construit sur le nombre trois, de l'anneau que Solh offre à Faïna dans Le Sommeil d'Eve, une bague étrange, barbare avec ses trois diamants enchâssés dans une boule de platine (p. 135), gage d'union et d'amour.

L'atomisation des signes linguistiques et symboliques au sein du texte coranique, assure cette démultiplication de la puissance évocatoire et suggestive, et donc esthétique de l'écriture qui caractérise la force d'expression et de rayonnement de son message et lui confère ce caractère d'inimitabilité dont l'écrivain semble chercher la formule alchimique, l'insondable secret.

Le motif de l'étoile se présente comme la trame sur laquelle l'écriture vient inscrire ce désir de lumière, ce rêve de

perfection, et se construit autour de cette obsédante influence du Livre dont la lecture-remémoration a pour objectif d'atteindre cette perfection, à travers une écriture, une parole qui est elle-même cette remémoration, ce dhikr.

Mohammed Dib dans un de ses derniers ouvrage L'arbre à dires, explique que son œuvre dans son ensemble est placée sous cette influence bénéfique, sous cette protection du livre et que, c'est bien en conscience que, "quêteur d'absolu", il a choisi de poursuivre cette inaccessible perfection de l'étoile.

En fait, je me rends compte que je n'ai jamais eu le sentiment de m'être mis à écrire un livre et puis, ce livre achevé, d'avoir tiré un trait pour en commencer un autre. Dés le départ, j'ai su que j'écrirais quelque chose d'ininterrompu, peu importe le nom qu'on lui donne, quelque chose au sein de quoi j'évolue et avec quoi je me bats encore après cinquante ans d'écriture. La même matière, le même univers, la même œuvre, mais rien qui progresse linéairement, tout droit devant. Plutôt, qui pousse par récurrence à la façon d'une étoile et, comme tel, rayonne dans tous les sens, plus fort dans un sens à un moment donné, plus fort dans un autre à un autre moment.

Ceux qui ont la curiosité de me lire pourront en témoigner. De l'un à l'autre de mes livre, des passerelles sont jetées... traverses qui relient chaque livre à un autre, nullement une succession logique, mais organique. Car ce n'est pas une suite romanesque ou poétique, que je me suis efforcé de mettre sur pied, j'ai été tenté au contraire par l'aventure qui constitue une exploration tous azimuts. Aussi dans ce dédale intime, des fils d'Ariane courent, se croisent, se tendent, se détendent, secrets et apparents à la fois. Aussi des personnages, des lieux réapparaissent, des situations se recréent. Peut-on parler d'avancées par récurrences ? Je me le demande.

Expérimenter ce procédé singulier du tanjim, telle était donc dès le départ, l'ambition de l'écriture, pour en saisir la réalité, toujours différée vers un ailleurs, toujours à poursuivre

vers un au-delà. L'écriture, hantée par le rêve et l'énigme de l'étoile, dit cette tension, cette course éperdue vers un lieu de parole situé dans un ailleurs où "se dire" c'est aborder l'autre rive, c'est-à-dire, être de plus en plus soi-même en s'approchant de la perfection.

L'exploration de l'espace imaginaire dibien met à jour des aspects absolument insoupçonnés et même imprévisibles, et permet de restituer à l'œuvre son originalité en la greffant, en la ressourçant, dans son univers culturel et idéologique, pour exhausser le patrimoine rhétorique et linguistique dans lequel l'écriture s'enracine et dont elle se nourrit au plan de sa thématique. Elle puise sa sève dans une tradition allégorique qui emprunte ses signes à la mythologique coranique, et dans le vieux fond de la culture arabe traditionnelle, et intègre intimement des systèmes de représentations symboliques, puisés dans un rapport intime à un Livre qui affecte profondément et de façon indélébile l'imaginaire de l'écrivain.

Remarquablement et subtilement allusive, la mise en œuvre littéraire est marquée par ce caractère de mystère, par cette frange de non-dit, qui infiltre massivement l'écriture, l'imprégnant, la "chiffrant", de valeurs nouvelles qui imposent au lecteur l'utilisation de clés culturelles et rhétoriques autres pour aborder le texte, moyens nouveaux pour une autre lecture.

Seul le va et vient incessant, l'échange fécond et généreux entre langues et cultures peut faire naître, grâce à l'éclosion et à la floraison de signes croisés, ingénieusement greffés les uns sur les autres, une circulation suractivée du sens et son épanouissement.

Notes :

1 - Laurent Jenny : La stratégie de la forme, Revue Poétique, N° 27, Le Seuil, Paris 1976, p. 267.

2 - Ibid., p. 258.

3 - Laurent Jenny : op. cit., p. 266.

4 - Ibid., p. 166.

5 - Abdelkebir Khatibi : La Blessure du nom propre, Ed. Denoël, Paris 1974, p. 15.
6 - Ibid.
7 - Voir, Mircea Eliade : Images et symboles, Ed. Gallimard, Paris 1952, p. 196.
8 - Mohamed Dib : L'Arbre à Dires, Albin Michel, Paris 1998, pp. 207.
9 - Donnée dans Dictionnaire Encyclopédique Quillet, Edition 1990.
10 - Julia Kristeva : Séméiotiké, Recherches pour une sémanalyse, Le Seuil, Paris 1969, p. 53.
11 - Carl A. Keller : Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales, Albin Michel, Paris 1996, p. 24.

Références :

1 - Dib, Mohamed : L'Arbre à Dires, Albin Michel, Paris 1998.
2 - Dictionnaire Encyclopédique Quillet, Edition 1990.
3 - Eliade, Mircea : Images et symboles, Ed. Gallimard, Paris 1952.
4 - Jenny, Laurent : La stratégie de la forme, Revue Poétique, N° 27, Le Seuil, Paris 1976.
5 - Keller, Carl A.: Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales, Albin Michel, Paris 1996.
6 - Khatibi, Abdelkebir : La Blessure du nom propre, Ed. Denoël, Paris 1974.
7 - Kristeva, Julia : Séméiotiké, Recherches pour une sémanalyse, Le Seuil, Paris 1969.

Textes en langue arabe

ردمد 1112-5020
***

حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية ذات الوصول المفتوح
تعنى بمجالات التراث والمثاقفة

02
2004

* منشورات جامعة مستغانم، الجزائر

حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية تعنى بمجالات التراث
تصدر عن جامعة مستغانم

العدد 2، سبتمبر 2004

© حوليات التراث، جامعة مستغانم
(الجزائر)

هيئة التحرير

***

مدير المجلة ورئيس تحريرها

د. محمد عباسة

الهيئة الاستشارية

د. العربي جرادي (الجزائر)
د. محمد قادة (الجزائر)
د. سليمان عشراتي (الجزائر)
د. محمد تحريشي (الجزائر)
د. عبد القادر هني (الجزائر)
د. عبد القادر فيدوح (البحرين)
د. إدغار فيبر (فرنسا)
د. حاج دحمان (فرنسا)
د. زكريا سيافليكيس (اليونان)
د. أمل طاهر نصير (الأردن)

المراسلات

مجلة حوليات التراث

كلية الآداب والفنون

جامعة مستغانم 27000

الجزائر

البريد الإلكتروني

annales@mail.com

موقع المجلة

http://annales.univ-mosta.dz

الإيداع القانوني 2004-1975

ردمد 1112-5020

تصدر المجلة مرتين في السنة بنسختين ورقية وإلكترونية

قواعد النشر

ينبغي على الباحث اتباع مقاييس النشر التالية:

1) عنوان المقال.

2) اسم الباحث (الاسم واللقب).

3) تعريف الباحث (الرتبة، الاختصاص، الجامعة).

4) ملخص عن المقال (15 سطرا على الأكثر).

5) المقال (15 صفحة على الأكثر).

6) الهوامش في نهاية المقال (اسم المؤلف: عنوان الكتاب، دار النشر، الطبعة، مكان وتاريخ النشر، الصفحة).

7) عنوان الباحث (العنوان البريدي، والبريد الإلكتروني).

8) يكتب النص بخط (Simplified Arabic) حجم 14، بمسافات 1.5 بين الأسطر، وهوامش 2.5، ملف المستند (ورد).

9) يترك مسافة 1 سم في بداية كل فقرة.

10) يجب ألا يحتوي النص على حروف مسطرة أو بالبنط العريض أو مائلة، باستثناء العناوين.

يمكن لهيئة التحرير تعديل هذه الشروط دون أي إشعار.

ترسل المساهمات باسم مسؤول التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة.

تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الجمل أو العبارات التي لا تتناسب مع أسلوبها في النشر. وترتيب البحوث في المجلة لا يخضع لأهميتها وإنما يتم وفق الترتيب الأبجدي لأسماء الكتّاب بالحروف اللاتينية.

ليس كل ما ينشر يعبر بالضرورة عن رأي هذه المجلة.

فهرس الموضوعات

اشتغال الرمز ضمن إسلامية النص
د. عبد القادر عميش 7

نشأة وتطور الأدب الصوفي في المغرب الأوسط
الطاهر بونابي 17

الصورة الفنية في الخطاب الشعري الصوفي
نور الدين دحماني 41

مرجعية النص الأدبي الوسيطي من المقدس إلى المدنس
د. محمد قادة 59

الشعر الديني عند محمد العيد آل خليفة
الشارف لطروش 67

الرؤيا الصوفية للعالم والحياة الإنسانية في "النبي" لجبران خليل
سعيد المكروم 77

الصوفية من خطاب الفتنة إلى فتنة الخطاب
نصيرة صوالح 93

الشعر الديني في معركة الصراع بين الحقيقة والوهم
امحمد يقوته نور 99

الأدب الديني التأسيس والموضوع والمنهج
جعفر يايوش 115

التعابير الشعرية بين جمالية الفن ومقياس الدين
امحمد زغوان 123

مجلة حوليات التراث، العدد 2، 2004، ص 7 - 16
ISSN 1112-5020

اشتغال الرمز ضمن إسلامية النص

د. عبد القادر عميش
جامعة الشلف، الجزائر

الملخص:

تتمحور هذه الدراسة حول النص الديني كمصطلح تقليدي، الإسلامي كمصطلح حديث التوظيف أو الاستعمال، قديم المفهوم. حداثة المصطلح وعراقة النص. ما الفرق بين النص الديني والنص الإسلامي؟ المضمون الديني والمضمون الإسلامي. تأصيل النص من خلال الرمز الإسلامي. الإسلامية كمصطلح حديث يؤسس لخاصية النص الديني، الإسلامي. طاقات اللفظ الديني والبعد الدلالي. المتلقي والكفاية اللغوية (اللغة الدينية) والمعرفية للتراث الإسلامي. الخلفية العقيدية الإيمانية للفضاء الدلالي، كعنصر هام في تقوية مقروئية النص الديني. الرمز كمكون أساسي للنص الديني، الخصوصية الروحية للنص الديني. المناصصات، بصفتها معينات تؤصل النص وتدفع إلى تأمل شخصيته المتفردة.

الكلمات الدالة:

النص الديني، الرمز الإسلامي، اللغة الدينية، المعرفة، التراث.

Use of the symbol in the Islamic text

Dr Abdelkader Amiche
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

This study centers on the religious text as a traditional term, Islamic as a term that is modern in use or use, and is an old concept, modernity of the term and ancient text. What is the difference between a religious text and an Islamic text? The religious content and the Islamic content, rooting the text through the Islamic symbol; Islamic as a modern term that establishes the characteristic of a Islamic religious text. Energies of religious pronunciation and the semantic dimension. The recipient and the linguistic (religious language) and cognitive sufficiency of the Islamic heritage; The doctrinal faith background of the semantic space, as an important element in strengthening the legibility of the religious text. Symbol as an essential component of a religious text, the spiritual

تاريخ النشر: 2004/9/15
amiche_01@yahoo.fr
© جامعة مستغانم، الجزائر 2004

specificity of a religious text; Texts, as aids that solidify the text and prompt the contemplation of its unique personality.

Keywords:

religious text, Islamic symbol, religious language, knowledge, heritage.

النص الديني أو الإسلامي أو الأصيل أو الروحي أو الإيماني أو الصوفي؛ كلها مصطلحات تقع ضمن دائرة مصطلح أعم وأشمل هو مصطلح: الإسلامية (إسلامية) النص بصفة هذا الأخير يسعى إلى التأسيس لمفهوم أشمل، تراعى فيه مفاهيم رؤية جديدة أساسها الخلفية السياسية، وبهذا يفارق باقي المصطلحات الأخرى (ديني، صوفي، إيماني، روحي) التي قد تحتمل منظورات مغايرة، تتماشى مع مفاهيم عقائدية أخرى: (مسيحية، يهودية، بوذية).

ومن هنا كان مصطلح الإسلامية[1] أشمل وأحوط، بل إن مفهوم المصطلح يتجاوز المفاهيم الأدبية التقليدية في مذاهبها المعروفة: (الواقعية، الرومانسية، الوجودية) بل أن شمولية المفهوم هي شمولية الرؤية الإسلامية للإنسان والكون، تتجاوز زماكانية الإنسان والأشياء: "وتمشي مع منطقهما المتطور المتجدد الأشكال، الثابت الجوهر، وتبعا لذلك تكون الإسلامية من الوجهة الأدبية والفنية أرحب من المذاهب وأرسى من القيود"[2].

ولكن ما هي الفنيات والآليات التي يشتغل النص الحداثي عليها لتحقيق إسلاميته؟ يمكن إجمال تلك الآليات في عدد من المعينات وهي:

توظيف الرمز الإسلامي لإغناء الرؤية والمفهوم.

إعادة قراءة الوقائع التاريخية والأحداث بمنظور مفهومي جديد ومغاير وسياسي.

إطلاق طاقات اللفظ الديني (الإسلامي) من باب استثمار تلك اللغة الأصولية المتفردة.

مراعاة الخلفية العقيدية والإيمانية للرمز لدى المتلقي.

فاعلية الرمز كمكون أساسي لمقروئية النص (الديني).

انبناء المكونات النصية على الهاجس السياسي وحتمية الصراع.

تنطلق الكتابة عادة من تلك اللحظة المليئة بالحزن والتأزم. وهي مغادرة تخرج من دائرة الصمت والإحباط لتأسيس معادل مغاير، تلونه الأحاسيس بوقع الأشياء الجميلة. وهي في ذلك كله تراهن على اللغة التي تبدأ من الوهلة الأولى تبحث عن مناخات للصمت تنشط فيها، مدفوعة بفعل القراءة وإدراكات الوقائع وطبيعتها ضمن الأنساق اللغوية التي تعد توقيعات للأثر الأدبي، الذي سيغدو فيما بعد حين تشتغل القراءة عليه إلى نص يقول صمته، وينتج ذاته بذات القارئ.

تكمن قدرة الرمز في امتلاكه كينونة التفاعل بين عناصر اللغة وعناصر الواقع، كما تقيم اللغة أيضا (اللغة الرمز) جدلا فاعلا بين الموروث التراثي وبين حاضر المجتمع المتحول من خلال المتلقي الذي يفترض أن يقرأ النص بخلفية كفايته المعرفية للتراث في مجالاته المتعددة: الدينية، التاريخية، الجغرافية، أسماء الأعلام.

مادام الرمز الديني (الإسلامي) هو الذي يسور النص و(يؤسلمه) فاتحا إياه على قراءات سياسية وفكرية حداثية، مغايرة لتلك الدلالات المدركة وراثيا، والتي تقع ضمن دائرة الثقافة التراثية، حيث يمنح الرمز الإسلامي النص أبعادا نفسانية روحانية (ميتافيزيقية) جوهرانية، موغلة في مكونات الذات العربية الإسلامية، مما ينتج معه خلخلة لنمطية الإيحاءات الخطابية.

ومن ثم كان الرمز الإسلامي وهو يشتغل على أسلمة الخطاب من خلال محموله المعدل حداثيا، بؤرة إبلاغيه قوية. تتفجر بمخزونات ثقافية وتاريخية ومعرفية، تمثل في كليتها أدبية النص الإسلامي أو بمفهوم اصطلاحي: تحقق إسلامية النص جماليا وإبداعيا، على مستوى المعمارية اللغوية وباقي الأنساق الفاعلة في النص.

إن تموقع الرمز الإسلامي (الديني) ضمن السياق، يعطي النص (الخطاب) بعده الروحي الحضاري ويجعل النص الإسلامي بصفته نصا حداثيا من حيث الرؤية ينمو خارج ذاته، ينتشر وراء حدوده، منتجا قراءته المتميزة، ومحققا متعته

ولذته التي تؤشر على شخصيته (شخصيته الإسلامية) ذلك لأن النص الذي لا يبهر متلقيه، لا يشككه في معلوماته وكفاياته المعرفية: نص أجوف أخرق لا يملك إلا أن ينطوي على ذاته مستسلما لخوائه.

ولهذا تظل النصوص المبهجة نصوص الندرة، نصوص تأتي خفافا لتنير، لتبهر. ومن هنا نلحظ بجلاء مدى سلطة الرمز الإسلامي على النص، وعلى منطق النص. بحيث يشكل بؤرة اقتطاب دلالي، يستفز مخيلة المتلقي، ويدفعه إلى تأمل وضعية الرامز المحورية الواقعة ما بين الموروث الفكري المنصرف إلى الماضي، وما بين مرموز له متحول، محققا ما يشبه التماثل والنظير مع هذا الوضع الاستثنائي للرمز الديني (الإسلام) مما يحقق لدى المتلقي ما يشبه التعويض المؤقت، تعويض انهزامية الحاضر بما يمثله من قهر وحرمان، وبما هو محقق تاريخيا من أمجاد، وانتصارات، ومسرات، ونجاحات تقع كلها ضمن ثقافة المتلقي واهتماماته.

تكمن أهمية الرمز الديني: معجم القرآن الكريم، الأحاديث النبوية الشريف في أنه تعاضدي، يشتغل في إطار النص الأدبي، فيعززه ويقويه لأنه ظاهرة فكرية، كونه لغة وافدة، متناصة، تعمل بتعالق غير نمطي مع الوحدات الإشاراتية: التوظيف الجغرافي التاريخي وباقي شظايا النصوص التراثية. يمثل الموروث الثقافي والفكري الإسلامي رؤية كونية إنسانية شاملة، ومن ثم كان: العظيم هو الذي يملك رؤية كونية تعبر عن أقصى وعي لتوجيهات الفئة أو الطبقة الاجتماعية(3).

تمثل الرؤية الكونية أيضا العامل المشترك بين الأديب والقارئ من جهة والمجتمع الذي ينتميان إليه من جهة الذي سماه لوسيان غولدمان: التطابق هذا التطابق المنشود هو الذي يحدث بين الرؤية الكونية المعبر عنها بالأثر الأدبي، وبين الرؤية الكونية السائدة لدى الجماعة(4). فالكاتب حين يعمد إلى توظيف التراث بصفته خلفية ثقافية، فإنه يدعو بذلك القارئ إلى إنشاء تصور ما لمضمون النص، لا كما حدده هو في النص، بل مضمون القارئ نفسه. مادام فعل القارئة يشتغل خارج الإطار التقليدي للنص. إن النص: المتشكل هو على وجه من

الوجوه مزدوج، يرافقه ضمنيا نص آخر يفترضه الأول، ولكن القارئ وحده هو الذي يستطيع إظهاره[5].

إن من شأن الرمز الإسلامي أن يحقق داخل الحشد اللغوي للنص (الملكن المعجمي للنص). حالة من الكيمياء الخيالية[6]. لمادته اللغوية المتميزة وهو بذلك يمثل بحضوره الحضاري انبثاقات مستقلة.

لقد كان الشعراء الصوفيون أول من جرد الرمز الإسلامي (الصوفي) من دلالته حين أعادوا تشفير اللغة في قصائدهم الصوفية، وذلك عن طريق إبعاد الدلالات الأولى الحسية والدنيوية، لألفاظ معينة مثل: الحب، الخمر، العشق، الخ. ثم وضعوها في أنساق غير أنساقها المعلومة. وبذلك أزاحوها عن ماهيتها الأولى لتتحول من أسماء وصفات معلومة إلى رموز لها دلالتها الوجدانية والدينية، كل حسب رؤيته الروحية.

يقول أدونيس: "كل مبدع بالكلمة أو الخط لا يعني بما يراه إلا بوصفه عتبة لما لا يراه"[7]. فحضور الرمز الإسلامي في النص الحداثي هو محاولة لتشفير اللغة من جديد، ومن هذا كان لزاما على المتلقي أن يتعامل مع اللفظ القرآني أو الرمز بالمنظور السيميولوجي قارئا ظله لا بدنه.

إن نجاح الكاتب - شعرا أم نثرا - مرهون: "باستلهام الموروث وتنمية آفاق التعبير. فالعمل الإبداعي والشعري خاصة لا يحتمل استرجاع الحدث بتفاصيله ولا يحتمل أيضا إعادة صياغته. إذ يكفي التلميح إليه أو الإشارة واستدراج القارئ لكي يستكمل الحالة ويندمج شعوريا مع ما تخلقه من الإيحاء والانفعال"[8]. إلا أن عملية التشفير ليست متيسرة لكل القراء، فكل بحسب كفايته المعرفية. إن نجاح فك الشفرة: "يتوقف على إمكانات كل قارئ وخبرته في إعادة التشفير ومهارته في إدارته"[9].

إن اشتغال القراءة على فعل التشفير لا يتم إلا من خلال القراءة خارج جاهز الوعي، قراءة تستدعي مفهومات تراثية وثقافية، وهي تسعى إلى إسقاطها على النص الحاضر، ناظرة إلى إسلامية النص من خلال مكوناتها الأصلية الراسخة

في الذات القارئة في تناظر شديد الانغلاق، ضمن دائرة الثقافة العربية الإسلامية بكل زخمها التراثي المعرفي، وهي قراءة ماضي التجربة من خلال الحاضر. "بما يشبه النشاط المشترك بين القارئ والنص يؤثر أحدهما في الآخر"(10). عكس ما نلاحظه في توظيف الغيري: الرمز اليوناني الإغريقي الجاهز، الذي غزى النص الشعري العربي المعاصر.

وهي إحالة خارج الذات العربية الإسلامية، وخارج التاريخ، الجغرافيا، مما جعل الكثير من القراء يجهلون تماما الدلالات الأصلية لتلك الرموز. فما بالنا بإعادة تشفيرها من خلال الفراغات الدلالية التي تشير إليها تلك الرموز، وكذلك النص بحسب نظرية التلقي التي تعول على القارئ النموذجي لإعادة إنتاج النص من خلال قراءته النموذجية.

يرى أمبرتو إيكو (Umberto Eco) "أن النص آلة كسولة تتطلب من القارئ عملا تعاونيا حثيثا لملء الفضاءات التي لم يصرح بها أو التي صرح من قبل أنها بقيت فارغة"(11).

إننا لا ننكر أهمية الانفتاح على الثقافة الغيرية، بل إن ظاهرة المثاقفة أضحت قدرا نازلا لا مناص منه، إنما ثمة شروط عقلية وموضوعية تحدد وتضبط كيفيات التعامل مع عولمة الثقافة، من ذلك مراعاة الخصائص الثقافية التكوينية للمتلقي، وخلفيات مجتمعه: الثقافية والعقيدية.

إن توظيف الرمز الإسلامي والثقافة الإسلامية في هذا الزمن بالضبط "الزمن الكاكي" أو ما أسميه بـ"ثقافة الزناد"، ضروري للغاية، لأنه ترهين للتاريخ، وترهين للغة الأصولية.

إنها لحظة التعامل مع ثقافة اللفظ في أصوليته، إنه حوار مع الذات (منولوج) ولأنه في الأخير يعمل في مظهره المعجمي على إثراء قاموس النص. ولأنه نبرة تراثية، إنه تسييس للتراث وتسييس للغة.

وبهذا الطرح نلمس بجلاء ذلك البعد الديني الأصولي، وهو يتلبس بعدا دلاليا آخر متجددا. إنه البعد السياسي المجسد لمعاناة الذات وآلامها في فلسطين

المجاهدة، وفي العراق الصامد في وجه الاحتلال العولمي، أي ما معناه: أينما وجد مسلم وجد أنين، وألم وموت فضيع أينما وجد مسلم وجدت قضية وحق مسلوب. إن البعد السياسي للرمز واللغة الأصولية هو الذي يرينا خط الدم القاني، المسفوك، الممتد من لحظة سقوط الأندلس إلى سقوط فلسطين، القضية والمصير، إلى مأساة العراق المحتل.

لكن هل يمكن اعتبار الرمز الإسلامي ولغة القرآن الكريم الموظفة في النص الحداثي إرهابا؟ أم جهادا؟ أم ثورة بالمفهوم القومي؟ أم بدعة حداثية حسنة؟ من سنها له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم الدين؟ إن توظيف التراث ضمن النص الحداثي يحقق لنا قدرا من العزاء في لحظات الخيبة. إننا لا نتعامل مع الماضي إلا من باب العزاء، نحتمي به وقت الشعور بالقهر، والخوف. فالواقع العربي يرينا كيف أنه كلما آلمتنا الأحداث اليومية، كلما لجأنا إلى سجل ماضينا نبحث عن نصر ما أو مسرة نخفف بها آلام واقعنا، إنه الهروب من الآن إلى أحضان الهلاك.

وأما على صعيد اللغة فإنها محاولة: لصياغة لغة الثورة على الغرب ومقاومة الإخضاع الاستعماري والوحدة والنضال ضد هذا الإخضاع(12). توظيف التراث ضمن النصوص الحداثية هو توظيف لمنتخبات تاريخية، كل لفظة تراثية هي نافذة نطل منها على حدث ما، أو قضية، وهي (لغة التراث) معينات تمثل أهم المواقع كشفا في النص.

إنها أمشاج لغوية تقع على سطح النص. يتكئ النص جميعه على هذه الرموز واللغة، وذلك من خلال انجذاب الدفق اللغوي كله نحو هذه اللفظة التي تمثل استقطابا قويا لباقي الألفاظ، مثلها مثل ملكة النحل، كل الألفاظ غير الأصولية سخرت نسقيا وفنيا لخدمة هذا الرمز والرمز فقط.

يحاول النص الإسلامي - من حيث أصالته - أن يتمكن من تخليق إطار متبلور للمشروعات الإبداعية الطامحة، والتي تعد تنوعا للنص الحداثي من قلب النص التقليدي الذي أرهقته الاجترارات الممجوجة من حيث الرؤيا

الكلاسيكية التي أضحت ضربا من الفلكلورية التي تصم الآذان بلا نفع يذكر: التقدمية، القومية، الاشتراكية، الخ. التي نحسب أنها أدت دورها بصفتها منظورات إيديولوجية (إيجابا أم سلبا) في فترة تميزت بالانبهار المفرط لما وعدت به، والتي نحسبها أنها لم تتجاوز دائرة التنظير المتحمس لغد لم يأت، بل لغد لا يشبه أي غد.

نقول بهذا ونحن نشهد ترائيات التناقض ما بين نص يشتغل على الذات العربية المثخنة بالمحن والجراحات التي لا تعد، ونص آخر يشير إلى ظل الذات المترنحة، ناسيا أو متناسيا الذات التي تكاد تتشيأ. ما أحوج الذات العربية اليوم إلى نص أصيل يتبناها، بل يتلبسها من استلهاماته ورؤاه، من خلال حداثة الطرح، وكيفيات المعالجة والانفتاح على الذات بدل الغير.

إن التجليات الحداثية للرمز الإسلامي واللغة الرامزة يحقق تشاكلا وتناظرا طبيعيا، إيقاعيا بين الذات العربية الإسلامية بكل مكونها الموروثي يشتغل فيما يشتغل على آليات التحفيز وعلى إثبات التغاير، وترسيخ منطق الذات المتميزة. إن نص الرمز الإسلامي هو نص الرؤية الإشرافية، الاستشرافية، لأنه النص الواعد. إنه يكشف: "عن انتمائه المراوح لسلالة الثقافة الإسلامية المتميزة في صلبه، لا على سبيل مجرد أسلبة التصوف واتخاذه قناعا تعبيريا، وإنما من قبل تهييج التذكر وتوظيف العناصر الحية في الميراث الأنثروبولوجي الكظيم"(13).

إن توظيف التراث في هذه اللحظات الكاكية الموجعة المتأزمة، هو تجديد الانتماء إلى الذات، انتماء الكاتب إلى ذاته من خلال منطق النص الحديث القديم. هي دعوة صريحة لتبني الذات باصطلاحها الإسلامي. إنه يتعشق التراث وهو يتعاطاه، يساجله، ويناوشه في مداعبة لطيفة المأخذ، لذيذ الدلالة في محاولة إنشاء قراءة جديدة يتحقق أثناءها بعض معايير حداثة النص الذي يفضي بدوره إلى تعدد القراءات، إنه النص المفتوح على الحقول الدلالية، التي تتولد عن بنيتي التجلي والتخفي المشروعة دون أن يقع المتلقي في ضلالات التعمية والتغييب الذي يرفعه بعض غلاة الحداثة بيرقا يتفيئون ظله.

تلك لعبة الترميز، وهتك حرمة التوقعات عن سبيل الانزياح. يرى السيميولوجيون أن التعقيد: "ينشأ في القصيدة عندما تنتهك حرمة التوقعات للمعلومات الشعرية تتناسب عكسيا مع التوقع"[14]. إنه (التراث الإسلامي) يوظف بصفته كلاما للثقافة وهو تكاثر للغة وزرع لبذور لغوية في غير تربتها لاستثمار نوعيتها وجيناتها الأصيلة، المتميزة، إنه تخصيب وتلاقح، لاستنساخ معطل.

إن تمركز لغة القرآن الكريم وهي تتناص وتتعالق مع لغة النص وأنساقه تظهر في جانبها المعجمي بمثابة كهرمان اللغة، أينما استقرت في النص أضاءت أرجاءه، وفتحت قراءته على توقعات دلالية بفضل تراسلاتها وإلماعاتها، بين زخم الموروث ومنطقية النص الحاضر.

الهوامش:

1 - د. عماد الدين خليل: في النقد التطبيقي، دار البشير، ط1، 1988، ص 11.

2 - نجيب الكيلاني: الإسلامية والمذاهب الأدبية، بيروت، ص 47.

3 - د. محمد نديم خشبة: تأصيل النص، المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان، مركز الإنماء الحضاري، حلب 1997، ص 15.

4 - نفسه.

5 - فيرناند هالين وآخرون: بحوث في القراءة والتلقي، ترجمة د. محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب 1998، ص 43. انظر أيضا، روبرت هولب: نظرية التلقي، ترجمة د. عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي الثقافي، جدة 1994، ص 267.

6 - رولان بارت: لذة النص، ترجمة د. منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط2، 2002، ص 59.

7 - أدونيس: الصوفية والسريالية، بيروت 1992، ص 202.

8 - د. عبد العزيز المقالح: صدمة الحجارة، دراسة في قصيدة الانتفاضة، دار الآداب، بيروت 1992، ص 188.

9 - د. صلاح فضل: أساليب الشعرية المعاصرة، دار الآداب، بيروت 1995، ص 277.

10 - روبرت هولب: نظرية التلقي، ص 254.

11 - انظر،

Umberto Eco : in Fabula ou la coopérative dans les textes narratifs, Ed. Grasset, Paris 1985, p. 29.

12 - إلياس خوري: دراسات في نقد الشعر، بيروت 1979، ص 199.

13 - د. صلا ح فضل: أساليب الشعرية المعاصرة، ص 334.

14 - روبرت شولز: السيمياء والتأويل، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت 1994، ص 87.

References:

1 - Adonis: As-ṣūfiyya wa as-suryāliyya, Beirut 1992.

2 - Al-Kīlānī, Najīb: Al-islāmiyya wa al-madhāhib al-adabiyya, Beirut.

3 - Al-Maqāliḥ, ‘Abd al-‘Aziz: Ṣadmatu al-ḥijāra, Dār al-Ādāb, Beirut 1992.

4 - Barthes, Roland: Ladhdhat al-naṣ, (Le plaisir du texte), translated by Mundhir Ayyāshī, Markaz al-Inmā’ al-Ḥaḍārī, 2nd ed., Aleppo 2002.

5 - Eco, Umberto: in Fabula ou la coopérative dans les textes narratifs, Ed. Grasset, Paris 1985.

6 - Faḍl, Salāḥ: Asālīb ash-shi‘riyya al-mu‘āṣira, Dār al-Ādāb, Beirut 1995.

7 - Hallyn, Fernand et al.: Buḥūth fī al-qirā’a wa at-talaqqī, (Recherches sur la lecture et la réception), translated by Muḥammad al-Buqa‘ī, Markaz al-Inmā’ al-Ḥaḍārī, Aleppo 1998.

8 - Holub, Robert: Naẓariyyat at-talaqqī, (Reception theory), translated by ‘Ezz al-Dīn Ismaïl, Al-Nādī al-Adabī al-Thaqāfī, Jeddah 1944.

9 - Khalīl, ‘Emād al-Dīn: Fī al-naqd at-taṭbīqī, Dār al-Bashīr, 1st ed., 1988.

10 - Khashaba, M. Nadīm: Ta’ṣīl an-naṣ, Markaz al-Inmā’, Aleppo 1997.

11 - Khoury, Ilyes: Dirāsāt fī naqd ash-shi‘r, Beirut 1979.

12 - Scholes, Robert: As-simyā’ wa at-ta’wīl, (Semiotics and interpretation), translated by Saïd al-Ghānimī, Beirut 1994.

مجلة حوليات التراث، العدد 2، 2004، ص 17 - 39
ISSN 1112-5020

نشأة وتطور الأدب الصوفي في المغرب الأوسط

الطاهر بونابي
جامعة المسيلة، الجزائر

الملخص:

التعريف بمصادر وينابيع الزهد والتصوف التي اغترف منها صوفية المغرب الأوسط، الجزائر، نظرياتهم الصوفية في العصر الوسيط من القرن العاشر إلى الخامس عشر الميلاديين. وإبراز أهمية هذه المصادر في ظهور حركة الزهد وتطور اتجاهاتها خلال العصر الوسيط. استفاد منها الشعر في تنوع أغراضه كالزهد والوعظ والتذكير. أهمية هذه المصادر الصوفية في نشأة التصوف بالمغرب الأوسط خلال العصر الوسيط، وتعدد تياراته السنية والفلسفية والفلسفة الصرفة استطاعت فيه اللغة العربية الفنية من أن تستوعب أفكاره الروحية والتجريدية ذات المستوى العالي. الوقوف على نماذج من الأدب الزهدي والأدب الصوفي المغمور في هذه الحقبة.

الكلمات الدالة:

الزهد، التصوف، المغرب الأوسط، العصر الوسيط، الوعظ.

The genesis and development of Sufi literature in the Middle Maghreb

Tahar Bounabi
University of M'sila, Algeria

Abstract:

Introducing the sources and springs of asceticism and mysticism from which the Sufis of the Middle Maghreb, Algeria, and their Sufi theories in the Middle Ages from the tenth to the fifteenth century AD. And highlight the importance of these sources in the emergence of the ascetic movement and the development of its trends during the medieval era. Poetry benefited from it in the diversity of its subjects, such as asceticism, preaching and remembrance. The importance of these mystical sources in the emergence of Sufism in the Middle Maghreb during the medieval era, and the multiplicity of its Sunni, philosophical and pure philosophy in which the artistic Arabic language was able to

تاريخ النشر: 2004/9/15
bounabi.ttt@gmail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2004

accommodate its spiritual and abstract ideas of a high level. Standing on examples of ascetical literature and mystical literature immersed in this era.

Keywords:

asceticism, Sufism, Middle Maghreb, medieval, preaching.

الأدب الصوفي هو الأدب الذي أنتجه الزهاد والصوفية بمختلف اتجاهاتها السنية والفلسفية ويبحث في النفس الإنسانية بعمق فلسفي يسعى لتطهير النفس والروح من حب الدنيا وزينتها وإدخال الطمأنينة إليها. ويطرح في أكمل صوره الفنية التجريدية كوامن النفس من حب وجمال وقيم أخلاقية ومعرفة. وفي مضمونه أيضا الخطوات التي يتدرجها السالك - المريد - في تطهير نفسه والبلوغ بها مرتبة الكشف.

كل ذلك يعكس الروح الدينية العالية عندهم وهو آما قصائد منظمة أم نثرا فنيا راقي البيان وأغراضه هي: الامتداح النبوية - رسائل الشوق إلى الأماكن المقدسة - الأحزاب والأوراد - التوسلات - الحكم - الرسائل الصوفية (المكاتبات السنية) - الحكايات الكرمية - شعر الزهد - شعر التصوف السني - شعر التصوف الفلسفي(1).

1 - مقدمات الأدب الصوفي:

مثلما مهد لنشوء التصوف في المغرب الأوسط خلال القرن (6هـ-12م) بحركة زهدية امتدت من القرن (3هـ-9م) إلى القرن (6هـ-12م) أنتجت التصوف بتيارات المتنوعة كان الأدب الزهدي أيضا قد سبق الأدب الصوفي من حيث الظهور وتعدد الأغراض. فقد برزت خيوطه الأولى في قصائد الشاعر بكر بن حماد بن سمك بن إسماعيل الزناتي التهرتي (ت 295هـ-909م) الذي تأثر في رحلاته إلى المشرق ورحلاته المتكررة إلى أفريقية (تونس) بشعرائها وعلمائها وصوفيتها(2).

ومن أبرزهم بالقيروان الزاهد الفقيه سحنون بن حبيب التنوخي (ت 240هـ-845م) فتجرع عنه منهجه القائم على الزهد في الدنيا والتبعد وفق

الشريعة[3] لذا كانت أشعاره تتمحور حول محاسبة النفس والتذكير بالموت كقوله[4]:

لقد جمحت نفسي فصدت أعرضت وقد مرقت نفسي وطال مروقها
فيا أسفي من جنح ليل يقودها وضوء نهار لا يزال يسوقها
إلى مشهد لا بد لي من شهوده وجرع الموت سوف أذوقها
ستأكلها الديدان في باطن الثرى ويذهب عنها طيبها وخلوقها

وكذلك أشعاره في الزهد والتذكير بالموت قوله[5]:

الموت أجحف بالدنيا نخربها وفعلنا فعل قوم يموتونا
فالآن فابكوا فقد حق البكاء لكم فالحاملون لعرش الله باكونا
ماذا عسى تنفع الدنيا مجمعها لو كان جمع فيها كنز قارونا

وفي الجملة تعكس أشعاره تجربته الزهدية التي عبر فيها عما يختلج في نفسه والتي سمحت لنا بتصنيفه ضمن الزهد الوجداني الذاتي وقد دخلت المغرب الأوسط مع الزاهد قاسم بن عبد الرحمان بن محمد التهارتي الذي تلقاها مباشرة عن شاعرها بالقيروان وعن طريقه انتشرت بحواضر المغرب الأوسط[6].

أما المظهر الثاني لأدب الزهد في هذه المرحلة المبكرة فيعود إلى أواخر القرن الرابع للهجرة العاشر للميلاد، عندما شارك الزاهد أحمد بن نصر الداودي المسيلي (ت 402هـ-1013م) من تلمسان[7] فقهاء القيروان بزعامة عبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت 389هـ-999م)[8] في ردهم على الطائفة البكرية التي مثلها عبد الرحمان بن محمد بن عبد الله البكري ادعى رؤية الله في اليقظة[9] بتأليفه كتابا بعنوان "الرد على البكرية" اقتفى فيه أثر ابن أبي زيد القيرواني في الجدل حول إثبات كرامات الأولياء فكان هذا المصنف أول كتاب في الأدب الصوفي بالمغرب الأوسط لم ينكر فيه الداودي كرامات الأولياء إلا أنه تبنى موقف ابن أبي زيد القيرواني في التشدد على التصوف المائل إلى الشعوذة[10].

وفي ذات السياق ظهرت مناهج زهدية متفرقة ارتبط أصحابها في علاقاتهم الأدبية بحواضر العالم الإسلامي فبينما ارتبط أبو محمد بن عبد الله التاهرتي (ت 313هـ-905م) برباط سوسة واختص بفلسفة زهدية فكرتها المحبة والشرق[11] وثق أحمد بن مخلوف المسيلي المعروف بالخياط (ت 393هـ-1003م) وعبد الله بن زياد الله الطبني (ت 410هـ-1011م) صلتهما بقرطبة فلتزم الأول منهجه العملي القائم على المرابطة[12] واختص الثاني في أدب التنسك في حين وسع أبو القاسم عبد الرحمان الهمذاني المعروف بالخراز والوهراني (ت 11هـ-1018م)[13] من علاقاته بحكم رحلته العلمية التي استغرقت عشرين سنة وشملت بيئات الزهد والتصوف كالبصرة وبغداد والحجاز ومصر وخرسان ونيسابور ثم الأندلس صنع من خلالها طريقة زهدية جمع فيها بين الالتزام بالسنة النبوية والانقباض والعلم[14] والورع والسخاء والمروءة[15].

وكذلك استفاد أحمد بن واضح من رحلاته إلى المشرق في القرن (5هـ-11م) تعكسها تلك المناظرات التي خاضها مع فقهاء بجاية والتي تمثل أحد أوجه الجدال بين الفقه وأدب الزهد[16].

وفي المقابل تلقى أدب الزهد بالمغرب الأوسط جرعة قوية على يد النزلاء من الزهاد الأندلسيين ببونة حيث أطر أبو عبد الملك مروان بن محمد الأندلسي (ت 440هـ-1048م) نشاطه الزهدي بتأسيسه لرباط درس فيه العلم وصنف فيه المصنفات[17] بينما اقتصر الزاهد علي بن محمد التدميري (ت 347هـ-958م) على التأليف في الفقه وأدب الزهد[18] وحتى نهاية النصف الأول من القرن (5هـ-11م) كان أدب الزهد بالمغرب الأوسط يستمد أفكاره ومواضيعه من أدب الزهد والتصوف الذي عرفته مدينة القيروان قبل خرابها من طرف القبائل الهلالية سنة (449هـ-1057م) وكذلك من قرطبة والبصرة وبغداد والحجاز وقد نتج عن هذا الارتباط ظهور على المستوى العملي تيارين زهديين يعتمد الأول منهج المجاهدة العملية من خلال المرابطة في الثغور والسواحل لحراستها من الخطر المسيحي وتيار ثاني التزم أصحابه الزهد في الدنيا والاعتكاف

على المجاهدات والمكابدة على نشر العلم الذي يعد أدب الزهد أحد محاوره الرئيسة.

2 - مصادر نشأة وتطور الأدب الصوفي:

الثابت من الناحية التاريخية أن أدب الزهد إلى غاية نهاية النصف الأول من القرن (6هـ-12م) لم يكن يرقى في نصوصه المنظومة والنثرية إلى مستوى يسمح بإدراجه ضمن أدب التصوف إلا بعد أن شهد المغرب الأوسط خلال النصف الثاني من نفس القرن دخول مجموعة من المصنفات الصوفية المشرقية والأندلسية والمغربية في فترات زمنية يصعب ضبطها ضبطا دقيقا مع فقهاء والعلماء العائدين من المشرق أو بواسطة صوفية المغربين الأدنى والأقصى الذين استقر بهم المقام بحواضر المغرب الأوسط(19) أو مع الأندلسيين المهاجرين إلى بجاية وتلمسان بقصد تجديد أنفاس الرحلة ذهابا وإيابا أو بغرض الاستقرار وكان لهؤلاء دور بارز في شرح وتبسيط محتوياتها لجمهور الطلبة والمهتمين(20).

ومن أكثر المصادر المشرقية والمغربية والأندلسية التي نهل منها أدب التصوف أفكاره. كتاب الرعاية لحقوق الله للحارث بن أسد المحاسبي (ت 243هـ-858م) وقوت القلوب لأبي طالب المكي (ت 3هـ-9م) والرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري (ت 465هـ-1072م) وإحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي (ت 505هـ-1111م) وهي مصنفات في التصوف السني تطرح الخطوات التي يقطعها السالك بواسطة المجاهدات للوصول إلى النجاة من عقاب الله كما حددها المحاسبي(21) وإلى تقويم النفس وتهذيبها عن طريق الإرادة والرياضة لبلوغ بها مرتبة الأنبياء والصديقين والصلحاء(22) ثم النزوع إلى الكشف عن عالم الغيب وهي مرحلة فراغ القلب عما سوى الله كما تبينها الرسالة القشيرية وإحياء علوم الدين(23).

وقد أصبحت هذه المصنفات منذ النصف الثاني من القرن (5هـ-11م) متداولة بين القراء في حلقات الدرس بتلمسان وبجاية وقلعة بني حماد حيث كان الصوفي عبد السلام التونسي (ت 486هـ-1093م) يدرس برابطته بتلمسان "رعاية" المحاسبي(24) ويدعو في أوائل القرن السادس الهجري الثاني عشر

الميلادي، إلى قراءة "إحياء علوم الدين" وقد أفلح في تحسيس الوسط الفكري في تلمسان بأهمية "الإحياء" وقيمة أفكاره الصوفية وبهذه الطريقة شرع التلمسانيون في نسخ "الإحياء" وحفظه[25].

وبقلعة بن حماد انتصب الصوفي أبو الفضل ابن النحوي (513هـ-1119م) مدرسا للإحياء واستنسخه في ثلاثين جزءا فإذا دخل شهر رمضان قرأ كل يوم جزءا[26] ولشدة تمسكه بالإحياء نقل عنه قوله: (وددت أني لم أنظر في عمري سواه)[27] واستطاع أن يؤلف من حوله كوكبة من القلعيين ينهجون أفكاره الغزالية[28] وكذلك في بجاية التي حل بها أبو مدين شعيب (ت 594هـ-1189م) منذ (559هـ-1163م) ومكث بها خمسة عشرة عاما جعل من كتاب "إحياء علوم الدين" أفضل كتب التذكير لديه وأكثرها قراءة في مجلس تذكيره كما درس الرسالة القشيرية وأطلع الطلبة على "رعاية" المحاسبي[29].

أما معاصره أبو علي الحسن بن علي المسيلي المتوفى في أواخر القرن (6هـ-12م) فقد نسج على منوال "الإحياء" كتاب (التفكر فيما تشتمل عليه السور والآيات من المبادئ والغايات)[30] أحاط فيه بالفقه والتصوف حتى لقب بأبي حامد الصغير وأضحى الكتاب متداولا بين البجائيين وغطى بشهرته شهرة "الإحياء" آنذاك[31].

وفي أواخر القرن (5هـ-11م) وأوائل القرن (6هـ-12م) هاجر من تلمسان وجزائر بني مزغنة كوكبة من الأطر الزهدية إلى الأندلس للتمدرس عن كبار صوفيتها إذ قصد كل من المحدث يوسف بن علي بن جعفر التلمساني والفقيه حجاج بن يوسف الجزائري أشبيلية. وأخذوا بها "الإحياء" عن القاضي أبي بكر بن العربي (ت 543هـ-1148م)[32] بينما قصد كل من الفقيه أبي الحسن بن أبي القنون (ت 557هـ-1162م) والزاهد أبى موسى عيسى بن حماد الأوربي ويعقوب بن حمود التلمساني مرسية. وأخذوا بها عن القاضي أبي علي الصدفي (توفي في النصف الأول من القرن 6هـ)[33] وأخذوا عنه (آداب الصحبة للسلمي) و(رياض المتعلمين) و(حلية الأولياء) لأبي النعيم الأصفهاني[34] ولما

عادوا إلى مواطنهم عملوا على نشرها بين الطلبة والمريدين.

كما شكلت مصنفات المغرب الأقصى أهمية كبيرة في بلورة أفكار الأدب الصوفي وصنع مخياله من خلال مؤلفات أبي محمد صالح الماجري (ت 631هـ-1234م) شيخ رباط أسفي التي دخلت بجاية وقلعة بني حماد مع الصوفي أبي عبد الله محمد بن أبي القاسم السجلماسي توفي في النصف الثاني من القرن (7هـ-13م)(35) وهي كتاب (بداية الهداية)(36) و(تلقين المريد)(37) وشرح المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى لأبي حامد الغزالي وشرح الرسالة القشيرية(38) فضلا عن كتاب (قطب العارفين ومقامات الأبرار والأصفياء الصديقين) لعبد الرحمان بن يوسف البجائي في النصف الثاني من القرن (6هـ-12م)(39) وإسهامات أبي زكريا يحي بن محجوبة القريشي السطيفي (ت 673هـ-1278م) من خلال كتابه شرح أسماء الله الحسنى(40).

ويكاد دور صوفية المشرق الطارئين على المغرب الأوسط يكون بسيطا في جلب أو تبسيط مضامين المصنفات الصوفية إذا لم نعثر سوى على حضور الصوفي أبي محمد عبد الله الشريف الشامي وجهوده في التدريس كتاب الإرشاد لأبي المعالي ببجاية في القرن (7هـ-13م)(41). في حين شكلت حركة هجرة صوفية الأندلس إلى المغرب الأوسط على مدار القرنين (6 و7هـ-12 و13م) عاملا رئيسيا أدى إلى دخول المصنفات الصوفية ورواجها. فألف عبد الحق الأشبيلي (ت 581هـ-1185م) ببجاية مجموعة من المؤلفات الزهدية أبرزها كتاب (الزهد) وكتاب (الصلاة والتهجد) وكتاب (أشعار زهدية في أمور الآخرة) فضلا على كتابه (العاقبة في ذكر الموت)(42) وقد ضلت مؤلفات عبد الحق الأشبيلي خاصة كتابه العاقبة مصدرا زهديا نهل منه الصوفية واعتمدوه مرجعا في كتاباتهم حيث اعتمد عليه عبد الرحمان الثعالبي (ت 875هـ-1475م) في تأليف كتابه (العلوم الفاخرة)(43).

ولما اضطربت أوضاع الأندلس بفعل نشاط الثوار الطامعين في الحكم وتعاظم نشاط حركة الاسترداد المسيحي التي بلغت أوجها عام (633هـ-

1236م) بشرق الأندلس[44]. تقاطر أعلام الأندلس فرارا نحو بجاية وتلمسان وحملوا معهم مصنفات التصوف فادخل أبو الحسن عبيد الله النفزي الشاطبي (642هـ-1224م) مختصره على حلية الأولياء لأبي النعيم وعمل على تلقينه للطلبة. وكذلك درس ابن السراج الأشبيلي (ت 675هـ-1277م) قوت القلوب لأبي طالب المكي والإرشاد لأبي المعالي وبسط مضامينهما للطلبة[45] فضلا على تلقين أبي العباس أحمد بن أحمد المالقي (ت 660هـ-1261م) للطلبة كتاب الإرشادات والتنبيهات لابن سينا هذا الكتاب الذي يتضمن فلسفة التصوف الإشرافي أصبح له قراء بجاية.

ناهيك عن تلقين أبي العباس أحمد بن عجلان القيسي (ت 675هـ-1277م) لجمهور العامة طرق ومناهج الصوفية والصالحين[46] وتدريس أبي عبد الله محمد بن صالح الكناني الشاطبي (ت 699هـ-1300م) لعدد من المصنفات المشرقية والمغربية مثل كتاب (فضل قيام الليل) و(فضل تلاوة القرآن) للإمام بكر الأجري[47] واقتصار أبي جعفر أحمد بن محمد المكتب في القرن (7هـ) على تدريس قوت القلوب[48] وإلى جانب هذا الدور قاموا بإدخال إنتاجهم الصوفي إلى بجاية وتلمسان ونجحوا في تشكيل اتجاهات صوفية لم تكن معروفة بالمرة في المغرب الأوسط فبالنسبة للصوفي محي الدين بن عربي (ت 638هـ-1240م) الذي يصمم بعض الباحثين إدراج مؤلفاته ضمن قائمة المصنفات التي أدت دورا بارزا في نشأة اتجاه وحدة الوجود في المغرب الأوسط من منطلق تأليفه لكتاب (مواقع النجوم) بالمرية قبل دخوله بجاية[49] ومن زاوية تعليق فقيه بجاية أبو العباس أحمد الغبريني عليها في قوله: (وفيها ما فيها فإن قيظ الله من يسامح ويسهل ويتأول الخير سهل المرام ويسلك فيه سبيل الأفاضل الكرام. وإن كان ممن ينظر بحسب الظاهر ولا يسامح في نظر ناظر فالأمر صعب والمرتقى وعر)[50].

أما تلمسان فنزل بها الزاهد أبو عبد الله بن عبد الرحمان التجيبي (ت 610هـ-1214م) منذ عام (574هـ-1188م) وأثرى الأدب الصوفي بمؤلفات أبرزها كتاب (الأربعين في الفقر وفضله) وكتاب (الحب لله).

كان يدرسها على الطلبة والمريدين وفي مضمونها دعوات إلى ترغيب النفوس في ترك الدنيا وحب الله والإقبال على التصوف لما فيه من فضائل ومزايا مستعملا في تبليغ هذه الأهداف الروحية أسلوب الوعظ والتذكير على طريقة شيخه الزاهد عبد الحق الأشبيلي (ت 581هـ-1185م)[51] كما أنتج أبو العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم الخزرجي في نفس السياق أشعارا دعى فيها إلى القول بوحدة الوجود[52]. ووضع في نفس المضمار كتاب (شرح أسماء الله الحسنى)[53] وكذلك دعى عبد الرحمان الفازازي القرطبي أوائل القرن السابع الهجري في أشعاره الزهدية إلى ضرورة التشدد إزاء أهل البدع[54].

وهناك من الصوفية من اضطرهم طبيعة المناخ الفكري السائد في الأندلس إلى مغادرتها نحو تلمسان ومن هؤلاء أبو إسحاق بن دهاق المعروف بابن المرأة (ت 610هـ-1214م) مؤلف كتاب (شرح أسماء الله الحسنى) وشرح كتاب (محاسن المجالس) لأبي العباس بن العريف (ت 536هـ-1141م)[55]. وصاحب الصوفي أبو عبد الله الشوذي الحلوي توفي أوائل القرن (7هـ-13م) وكلاهما على الطريقة الشوذية في الوحدة المطلقة[56]. بالإضافة إلى أبي علي بن أحمد الحرالي (ت 638هـ-1239م) الذي دخل بجاية ومكث فيها زمنا غير معلوم[57] وألف خلالها عدة مصنفات (شمس مطالع القلوب وبدر طوالع الغيوب) وكتاب (صلاح العمل لانتظار الأجل)[58] وأذكار لحزبه كان يتلوه عقب صلاة الصبح وأشعار صوفية تجلي اتجاهه على طريقة السهروردي الإشرافية[59] وكذلك أدى وجود الصوفيين أبو محمد عبد الحق المعروف بابن سبعين (ت 669هـ-1270م) وتلميذه أبو الحسن علي الششتري (ت 668هـ-1269م) في بجاية منذ سنة (624هـ-1227م) إلى انتشار مؤلفاتهما وتواشيحهما وأشعارهما في الوحدة المطلقة بين نخبة من طلبة بجاية[60]. ومن أشهر مؤلفات ابن سبعين (بدء العارف) و(عقيدة المحقق المقرب الكاشف وطريق السالك المتبتل العاكف) وكتاب (لمحة الحروف) وكتاب (كنز المغرمين في الحروف والأوقاف) ورسائل عبارة عن نصائح صوفية، أما الششتري فقد ألف (المقاليد

الوجودية والرسائل القدسية في توحيد العامة والخاصة) و(المراتب الأسمائية) و(ديوان شعر)[61].

وبعد هذا العرض لمصادر الأدب الصوفي بالمغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين 12 و13 الميلاديين يتضح أن كل محاولة لفهم نصوص الأدب الصوفي المنظوم والنثري بدون العودة إلى هذه المصادر هي محاولة يائسة لا يمكنها أن تؤدي إلى الوقوف على خصوصيات أدب التصوف بالمغرب الأوسط في العصر الوسيط. بل أن كل الأدب الصوفي الذي أنجز بعد نهاية القرن السابع الهجري 13 الميلادي حتى نهاية القرن التاسع الهجري 15 الميلادي استقى كل خصائصه وأفكاره من هذه المرحلة المتطورة من عمر أدب التصوف بالمغرب الأوسط.

3 - أنواع الأدب الصوفي:

أ - الرسائل الحجازية والأمداح النبوية:

وتعتبر من ذيول السيرة النبوية وهي البذور الأولى للشعر الديني كما أنها وثيقة الصلة بالزهد والتصوف بل أن بعض الباحثين اعتبروها من فنون الشعر التي أذاعها التصوف.

الرسائل الحجازية فن شاع في العصر الوسيط يلجأ فيه الصوفية إلى النظم عندما تحول بينهم وبين أداء فريضة الحج وزيارة قبر الرسول (ص) فيكتفون ببعث رسائل يترجمون فيها أشواقهم وحنينهم إلى البقاع المقدسة. برز هذا الفن ببجاية مع الصوفي أبى عبد الله محمد بن صالح الشاطبي (ت 699هـ-1301م)، يقول متشوقا إلى زيارة قبر الرسول (ص)[62]:

أرى العمر يفنى والرجاء طويل ... وليس إلى قرب الحبيب سبيل
حباه إله الخلق أحسن سيرة ... فما الصبر عن ذاك الجمال جميل
متى يشفى قلبي بلثم تربه ... ويسمح دهر بالمزار بخيل

وفي الغرض نفسه يقول أبو عبد الله محمد بن الحسين التميمي (ت 673هـ-

1275م) [63]:

وأني أدعوا الله دعوة مذنب		عسى أنظر البيت العتيق وألثم
فيا طول شوقي للنبي وصحبه		يا شد ما يلقى الفؤاد ويكتم
إليك رسول الله أرفع حاجتي		فأنت شفيع الخلق والخلق هيم
فقد سارت الركبان واغتنموا المنى		وأني من دون الخلائق محرم

وفي قصائد المدائح النبوية اشتهر بجاية الصوفي أبو عبد الله محمد بن الحسين بن ميمون القلعي (ت 673هـ)، سلك في شعره طريق حبيب بن أوس وتميز بكثرة أشعاره قال فيه الغبريني: (له شعر كثير شرع في تدوينه ولو تم تدوينه لكان في مجلدات كثيرة)، وأورد له قصيدتين في الزهد ومدح النبي (ص) في ثمانية عشرة بيتا منها هذه المقاطع [64]:

أمن أجل أن بان فؤادك مغرم		وقلبك خفاق ودمعك يسحم
وما ذاك إلا أن جسمك منجد		وقلبك مع من سار في الركب متهم

وكذلك نظم عبد الرحمان الفازازي (ت 627هـ-1270م) بتلمسان قصائد في مدح النبي وذكر صفاته والإشادة بمعجزاته والتشوق لزيارة قبره حتى لقب بصاحب الأمداح في سيد الوجود محمد (ص)، نستشف الخصائص الفنية لشعره في المدائح من خلال تعليق المقري: (له في مدح النبي (ص) بدائع خضع لها البيان وسلم أعجز بتلك المعجزات... وأوجز في تحبير الآيات البينات وجلا سحرا ورفع للقوافي راية استظهار تخير فيها إلا ظهر فعجم وعشر وشفع وأوتر)، ومنها قوله [65]:

كملت بنعت محمد خير الورى		غرر القصائد تلها وحجولها
واختص دون الأنبياء بدعوة		وسع العباد عمومها وشمولها

وبالنظر في أشعار المدائح نجد الصوفية قد التزموا فيها بساطة الأسلوب

وسهولة الألفاظ مستعملين الخطاب المباشر في مدح الرسول (ص) والاستنجاد به شفيعا للخلق من الذنوب وهو موقف لم نعهده من الصوفية في أشعار الزهد والابتهالات والتصوف ويعزى ذلك إلى كون المدائح أصبحت في هذه المرحلة من العصر الوسيط أثرا شعبيا يتناقله الناس ويرددونه كالأذكار والتسابيح فهي إرث ديني اجتماعي أكثر منه تجربة شوق ذاتية.

ب - الأحزاب:

هي مجموعة الأذكار تكون مطالعها بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة يقرأها المريد في أوقات معينة وهدفها تقويته وتحصينه بطاقة روحية تمنحه الطمأنينة واليقين. والحزب لغة جمع أحزاب أي جماعة من الناس وحزب الرجل أصحابه وقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم وذكرت في أكثر من سورة (المائدة - المؤمنون - الروم - المجادلة). يقول تعالى في المجادلة (ألا إن حزب الله هم المفلحون)[66]، وفي آية أخرى (ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون)[67].

وأول من سن الأذكار ووضع الأحزاب للمريدين الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ-1166م) ووصلت عن طريقه إلى المغرب الأوسط بواسطة أبي مدين شعيب (ت 594هـ-1198م) الذي التقى به في الحرم الشريف وألبسه الخرقة وأودع فيه كثيرا من أسراره منها الأذكار[68]. ولما دخل بجاية رتب بدوره للمريدين أذكارا يلتزمون بها[69] وينبع اهتمامه بالأذكار من تأثره العميق بإحياء علوم الدين الذي اعتبر فيه الغزالي الذكر ضروريا يشغل به قلب المريد ولسانه وبه تختتم المجاهدات وينتهي الذكر بصاحبه إلى فراغ قلبه عما سوى الله[70]. وقد أولى أبو مدين أهمية كبيرة في حكمه للذكر فقال عنه: (لذكر شهود المذكور ودوام الحضور)، (الذكر ما غيبك بوجوده وأخذك منك بشهوده)، (الذكر شهود الحقيقة وخمود الخليقة)، (جعل الله قلوب أهل الدنيا محلا للغفلة والوسواس)، (وقلوب العارفين مكانا للذكر والاستئناس)[71].

كما كان لأبي الحسن الحرالي (ت 638هـ) ببجاية أذكار خاصة يجلس

لقراءتها بعد صلاة الصبح متربعا، ذكرها الغبريني كاملة في كتابه عنوان الدراية[72].

ج - الأوراد:

عبارة عن آيات وتحميدات وصلوات وتسليمات على النبي وآله وأصحابه يتخللها تضرع وتختم بالدعاء أو بالصلاة على النبي (ص) أو بتلاوة آيات من القرآن ومن الصوفية من يدمج الحزب في الورد فيسمى الراتب، ولا تختلف عن الأحزاب من حيث الصيغة والمضمون بل في توقيت قراءتها فالورد يكون في وقت محدد من كل يوم بعد الصلاة أما الحزب فيقرأ في كل وقت وهي أذكار يستعملها المريد للتقرب من الله والورد يقرأ جماعة أو على انفراد والحزب غالبا ما يقرأ جماعة ويعرف الورد عند الشاذلية بالوظيفة.

وتتميز الأوراد بأسلوبها الرفيع وخيالها الورع لأنها موجهة إلى العقل والروح وقد وقف العلماء مواقف مختلفة فتحدث ابن القيم الجوزية عن آثرها النفسي وأهمية الاستنجاد بها في دفع الآفات وتذليل المصائب[73]، واعتبرها الإمام الشاطبي بدعة مستحدثة[74]، وقال فيها أحمد زروق أنها ناتجة عن حاجة المريد إليها لسبب في نفسه[75].

د - الحكم:

هي من أنواع النثر يعكس فيها الصوفي تجاربه وخبراته في ميدان التصوف ومعاناته ظهرت في بجاية خلال القرن السادس الهجري على يد أبي مدين شعيب الذي استطاع أن يختزل ويبسط الأطروحات الصوفية التي جاء بها القشيري في رسالته والغزالي في إحيائه وابن العريف في كتابه محاسن المجالس، في عبارات بسيطة لكنها عميقة ودالة راع فيها الأسلوب والخيال الصوفي والرمزية وقد ضمن ذلك في كتابه (أنس الوحيد ونزهة المريد)[76]. فهو يعبر مثلا عن رأي كل من القشيري والغزالي في مسالة فراغ القلب عما سوى الله[77] بقوله: (علامة الإخلاص أن يغيب عنك الخلق في مشاهدة الحق)[78]. وشارك الغزالي رأيه في أن القلب هو المدرك للحقائق الإلهية بالذوق والكشف وليس العقل[79] في

قوله (أسس هذا الشأن أي التصوف على الزهد والاجتهاد)[80]، ويبسط منهج محاسبة النفس الذي ورد في كتاب الرعاية للمحاسبي بقوله (بالمحاسبة يصل العبد إلى درجة المراقبة)[81] ولخص بطولة الزهد في كل شيء ما عدا الله، التي جاء بها ابن العريف في قوله (الملتفت إلى الكرامة كعابد الأوثان فانه يصلي ليرى)[82]. ويعتبر عمل أبي مدين هذا نموذجا فريدا سهل على الطلبة والمريدين فهم أغوار التصوف وبسط لهم أمهات كتب التصوف ومصطلحاتها الصعبة.

وكذلك كان لأبي الحسن الحرالي (ت 683هـ) حكم جمعها في مجموع (سعد الواعي وأنس القاري) وهي تضم أربعا وسبعين ومائة حكمة[83]، أما الحكم التي ذاع صيتها وانتشارها بين صوفية المغرب الأوسط هي حكم ابن عطاء الله السكندري الشاذلي (ت 709هـ) أولوها عناية خاصة وأكثروا من شرحها[84].

هـ - الحكاية الكرامية:

هي نص نثري يروي موضوعا أو عددا من الموضوعات لفعل خارق للعادة ظهر على يد عبد صالح في دينه متمسكا بأوامر الله ونواهيه في جميع أحواله من غير تنبؤ[85] وهي أيضا نصوص أدبية تحمل صورة القصص القصيرة التي عادة ما تروي قصة الصوفي[86] في موضوعات قدرته الخارقة على شفاء الأمراض المستعصية وطي الأرض بالمشي على قوس قزح وفوق الماء أو الطيران في الهواء واستجلاب الأمطار وقت القحط وتكثير الطعام على الرغم من ندرته والتنبؤ بيوم الممات وتحقيق في أماني الناس ورغباتهم ورفع الضيم[87] عنهم وتحمل في مضامينها دلائل معنوية وفكرية تعكس مكانتها ومرجعيتها كبنية أساسية في الفكر البشري كالبنية العقلانية مرتبطة بنمط مجتمعي وبأسلوب معيشي في الوجود وممارسة لمعتقد ديني وتأكيد لهذا المعتقد[88]، وهي كذلك تعبير عن أوضاع اجتماعية واقتصادية وسياسية سادة المغرب الأوسط ونتقدم كأداة سلمية لمعالجة الأوضاع وغالبا ما ينتج النص الكرامي في سياق المحن والظروف الصعبة.

وتتفصل الحكاية الكرامية إلى ثلاثة مفاصل: حكاية الدليل وتكون حجة على

الولاية. وحكاية التمتيع بالولاية وتروي الطريقة التي يمتع بها أتباع الشيخ. وحكاية التمتع بالولاية وتحكي الكرامات التي يمتع بها الولاية[89]. وتحقق الحكاية الكرمية على المستوى الأخلاقي والتربوي مجموعة من النتائج أنها أداة للتربية وتطويع المريد وإقراره على طريقة صوفية معينة وتجيب أيضا عن الغاز الوجود وغوامض القدر وبالتالي فإن هدف الأدب الكرامي يتنوع حسب مقاصد المتصوف كمنتج مباشر للحكاية الكرامية أو حسب أهداف الرواة الذين يشعونها ومؤلفي كتب المناقب.

ومن ابرز كتب المناقب والطبقات التي أولت عناية للحكاية الكرامية بالمغرب الأوسط كتاب (عنوان الدراية) للغبريني (ت 704هـ-1304م) و(أنس الفقير وعز الحقير) لابن قنفذ القسنطيني (ت 810هـ-1407م) و(بغية الرواد) ليحي بن خلدون (ت 780هـ-1378م) و(التشوق) لابن الزيات (ت 617هـ-1220م) و(البستان) لابن مريم (القرن 17م) و(المجموع) لابن مرزوق (781هـ-1379م) و(روضة النسرين) و(النجم الثاقب) لابن صعد (910هـ-1496م) و(صلحاء وادي الشلف) للمازوني (ت 333هـ-1478م) و(المواهب القدسية في المناقب السنوسية) للملالي، وغيرها بحاجة إلى قراءة متفحصة للحكاية الكرامية.

وقد وفق أصحاب كتب الطبقات في التأسيس لنمط من الحكاية الكرامية يعتمد طرد الشك في حقيقة الكرامة اعتمادا على الاستعانة بآليات علم الحديث في ضبط السند الصوفي والمصطلح الديني في دلالته السنية والفلسفية وتبريريها للرواية الكرامية باستثمارها لعناصر المعجزة عند الأنبياء بالنص القرآني واستخدامها لآليات الأدب في جوانب المقدمات والخواتم وفي الصياغة الجمالية والبلاغية والبعد الحكائي[90].

و - شعر التوسلات والابتهالات:

ارتبط ظهوره بالمغرب الأوسط باستفحال ظواهر الظلم والتعدي من جانب الولاة وجباة الضرائب والاضطراب السياسي والاقتصادي الذي طال المجتمع بما فيه الصوفية الذين لجأوا إلى الشكوى والتوسل والتضرع إلى الله ليخلصهم من

الأزمات والمصائب. ويعد أبو الفضل ابن النحوي (ت 513هـ) رائد هذا النوع من الأدب بقلعة بني حماد ومن أشعاره في التوسل[91]:

لبست ثوب الرجا والناس قد رقدوا		وقمت أشكو إلى مولاي ما أجد
وقلت يا سيدي يا منتهى أملي		يا من عليه بكشف الضر اعتمد
أشكو إليك أمورا أنت تعلمها		ما لي على حملها صبر ولا جلد
وقد مددت يدي للضر مشتكيا		إليك يا خير من مدت إليه يد

كما نظم قصيدته الجيمية المسماة بالمنفرجة انعكس فيها إيمانه العميق بأن الأزمة مهما اشتد وطؤها فإن مآلها الفرج، داعيا إلى الاستعانة بالقرآن وقيام الليل في تأمل وتمعن مع الاجتهاد في العبادة قصد الوصول إلى الكشف معتبرا هذه الدرجة قمة العيش وبهجته وفي هذا المعنى يقول[92]:

اشتدي أزمة تنفرجي		قد أذن ليلك بالبلج
وظلام الليل له سرج		حتى يغشاه أبو السرج

وقد نالت المنفرجة اهتمام العامة والخاصة أصبحت أثرا يستعينون به كلما حلت بهم النوائب وقد قام الفقيه أبو محمد عبد الله الخضرمي (ت 636هـ-1239م) لما أدخله الموحدون السجن في قسنطينة بتخميس قصيدة المنفرجة مما يبين استمرارها وتأثيرها على النفوس وفي دفع الكرب وتخليص الناس من شدائدهم وقد قال عنها الغبريني: (مازلت هذه القصيدة - أي الجيمية - معلومة الإفادة ظاهرة الزيادة)[93]، بل إن الاهتمام بها تواصل في المغرب الأوسط إلى غاية القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي[94]. وشارك ابن النحوي في هذا الفن الصوفي ابن عبد الله محمد بن الحسين القلعي (ت 673هـ-1275م) الذي يقول طامعا في رحمة الله وشفاعة رسوله[95]:

فيا سامع الشكوى أقلني عثرتي		فإنك يا مولاي تعفو وترحم
ويا سامعين استوهبوا لي دعوة		عسى عطفة من فضله تتنسم

ز - الرسائل الإخوانية:

وتعرف عند الصوفية بالمكاتبات السنية التي كان الصوفية يتبادلونها فيما بينهم وأغراضها التشوق والثناء والمدح والنصح وطلب الدعاء وفيها لم يلتزم الصوفية بأسلوب النثر المرسل فحسب بل أقحموا الشعر وكان ابن خلدون يستقرئ هذا النوع من المراسلات في قوله: (وقد استعمل المتأخرون أساليب الشعر وموازينه في المنثور من كثرة الأسجاع والتزام التقفية وتقديم النسيب بين يدي الأغراض وصار هذا النثور من باب الشعر وفنونه) [96].

حـ - شعر الزهد:

تتمحور أغراضه بين الدعوة إلى ترك الدنيا والزهد فيها والتذكير بالموت والدعوة إلى عمل الآخرة وممن اشتهر بهذا الفن أبو محمد عبد الحق الأشبيلي.

ط - شعر التصوف السني:

وفيه التزم الصوفية ذكرى مجاهدتهم وأورادهم وأذكارهم بأسلوب بسيط الألفاظ والمعنى بعيدا عن الإفراط في الرموز والإشارات ومن رواده أبو مدين شعيب (ت 594هـ-1198م).

ي - شعر التصوف الفلسفي:

وفيه اعتمد الصوفية الرمزية والإشارات والإيحاءات للتعبير عن اتجاهاتهم في الإشراق ووحدة الوجود والوحدة المطلقة في قالب من المحسنات البديعية والبيانية تميل إلى الغموض غلبت عليهم فيها عاطفة الحب الإلهي التي كانوا يرتشفون منها حتى الغياب عن الوعي - السكر- فضلا على جنوحهم إلى توظيف الألفاظ الغزلية والخمريات للدلالة على حقائقهم الصوفية.

إن شعر التصوف الفلسفي تلون كثيرا بالفلسفة وحافظ على صورته الجمالية فضلا على أن القائلين به لم ينظموه على سبيل الصناعة الشعرية وإنما على سبيل الممارسة والاطلاع والشهود.

الهوامش:

1 - انظر، نور الهدى الشريف الكتاني: الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عصر

الموحدين، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد الخامس، 2001، ص 19 وما بعدها.
2 - انظر، الطاهر بونابي: الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2000، ص 20 وما بعدها.
3 - أبو عبيد الله البكري: المغرب في ذكر بلاد إفريقية، مكتبة المثنى، بغداد، (د.ت)، ص 68.
4 - ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 72.
5 - سليمان بن عبد الله الباروني: الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية، القسم الأول، مطبعة الأزهار البارونية، (د.ت)، ص 72.
6 - الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص 283 وما بعدها.
7 - ابن بشكوال: كتاب الصلة، القسم الأول، الدار المصرية للتأليف، 1966، ص 84.
8 - عبد الرحمان الثعالبي: كتاب الجامع، مخطوط زاوية طولقة، ورقة 59.
9 - الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1992، ج2، ص 337.
10 - أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، منشورات دار الحياة ومكتبة الفكر، بيروت 1967، ج2، ص 337.
11 - أبو عبد الله بن محمد المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم، تح. البشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1981، ج2، ص 182 وما بعدها.
12 - عياض: المصدر السابق، ج4، ص 628.
13 - المالكي: المصدر السابق، ج2، ص 182 وما بعدها.
14 - عياض: المصدر السابق، ص 690.
15 - المصدر نفسه، ص 533.
16 - المصدر نفسه، ص 445-446.
17 - المصدر نفسه، ص 710.
18 - المصدر نفسه، ج3، ص 354-355.
19 - انظر، ابن الزيات التادلي: التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أدولف فور، مطبوعات إفريقيا الشمالية، 1958، ص 78-79.
20 - انظر، أبو العباس أحمد الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء من المائة السابعة

بجاية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية، الجزائر 1981، ص 145 وما بعدها.

21 - المحاسبي: الرعاية، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط2، القاهرة 1970، ص 52 وما بعدها، عبد الرحمان بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشر الأب أغناطيوس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (د.ت)، ص 34-43.

22 - ابن خلدون: المصدر السابق، ص 34 وما بعدها.

23 - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت 1986، ج3، ص 82.

24 - ابن الزيات: المصدر السابق، ص 92-93.

25 - المصدر نفسه، ص 158.

26 - المصدر نفسه، ص 73.

27 - أحمد بن محمد بن القاضي: جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام بمدينة فاس، طبعة حجرية 1891، ص 346.

28 - انظر، محمد بن عبد الملك بن الأبار: التكملة لكتاب الصلة، تحقيق عزت العطار، مطبعة السعادة، مصر 1953، ج2، ص 676-677.

29 - ابن الزيات: المصدر السابق، ص 58 وما بعدها.

30 - أحمد بابا التمبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، مطبعة السعادة، مصر 1329هـ، ص 104.

31 - الغبريني: المصدر السابق، ص 67.

32 - يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 114.

33 - الغبريني: المصدر السابق، ص 215.

34 - أحمد بن محمد المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1988، ص 91-92.

35 - الغبريني: المصدر السابق، ص 132.

36 - ابن قنفذ القسنطيني: أنس الفقير وعز الحقير، نشر أودولف فور ومحمد الفاسي، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط 1956، ص 63.

37 - انظر، المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أعراب، ط2، المطبعة الملكية، 1993، ص 102.

38 - ابن قنفذ: المصدر السابق، ص 63.

39 - عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة

نويهض الثقافية للتأليف والترجمة، ط2، بيروت 1980، ص 36.
40 - الغبريني: المصدر السابق، ص 120.
41 - المصدر نفسه، ص 177.
42 - ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 156.
43 - عبد الرحمان الثعالبي: العلوم الفاخرة في نظر أمور الآخرة، تحقيق محمد بن مصطفى بن خوجة، طبع أحمد بن مراد التركي، (د.ت)، ج1، ص 6-7.
44 - ابن خلدون: العبر، ج6، ص 359.
45 - الغبريني: المصدر السابق ، ص 176 وما بعدها.
46 - المصدر نفسه، ص 116 وما بعدها.
47 - أبو عبد الله محمد العبدري: الرحلة، تحقيق محمد الفاسي، الرباط 1968، ص 28.
48 - الغبريني: المصدر السابق، ص 321.
49 - المقري: المصدر السابق، ج2، ص 176.
50 - الغبريني: المصدر السابق، ص 158-159.
51 - ابن الأبار: المصدر السابق، ج2، ص 579؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 173.
52 - يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 103-104.
53 - عبد الله محمد بن مرزوق الخطيب: المجموع، نسخة مصورة عن مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 20، ورقة 13.
54 - التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 163.
55 - يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 128.
56 - ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 173.
57 - العبدري: المصدر السابق، ص 136-137.
58 - حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص 1061 وما بعدها.
59 - الغبريني: المصدر السابق، ص 157.
60 - المصدر نفسه، ص 148.
61 - المقري: المصدر السابق، ج2، ص 185 وما بعدها.
62 - المصدر نفسه، ج4، ص 340.
63 - الغبريني: المصدر السابق، ص 96.
64 - المصدر نفسه، ص 95.
65 - المقري: المصدر السابق، ج4، ص 468.

66 - سورة المجادلة، الآية 19.

67 - سورة المجادلة، الآية 22.

68 - ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 194.

69 - مؤلف مجهول: النتيجة في تلخيص الكرامات في مناقب الشيخ عبد القادر الجيلاني، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 9264، ورقة 93.

70 - أبو حامد الغزالي: المصدر السابق، ج3، ص 83؛ ابن خلدون: شفاء السائل، ص 40.

71 - حكم أبي مدين شعيب، مخطوط ضمن مجموع الخزانة العامة، الرباط، رقم د1019، ورقة 262.

72 - الغبريني: المصدر السابق، ص 154.

73 - ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، المطبعة العامرة، مصر 1293هـ، ج1، ص 31.

74 - الشاطبي: الاعتصام، مطبعة المنار، مصر 1913، ج2، ص 152.

75 - أحمد رزوق: قواعد التصوف، المطبعة العلمية، مصر 1318، ص 44.

76 - توجد منه نسخة بدار الكتب التونسية ضمن مجموع، قطعة 7، رقم 2744.

77 - الغزالي: المصدر السابق، ج3، ص 27.

78 - حكم أبي مدين، مخ، ورقة 263.

79 - ابن خلدون: شفاء السائل، ص 40.

80 - حكم أبي مدين: مخ، ورقة 264.

81 - ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 18.

82 - ابن الزيات: التشوف، ص 321.

83 - نشر لأول مرة في مجلة "الباحث" التي كانت تصدر بباريس، العدد 3.

84 - انظر، ابن مريم المديوني: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1986، ص 7 وما بعدها.

85 - الونشريسي: المعيار، ج2، ص 395.

86 - الطاهر بونابي: المرجع السابق، ص 170.

87 - نور الهدى زطيط: المناقب الصوفية، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد الخامس، الرباط، ص 90.

88 - إبراهيم القادري بوتشيش: الإسلام السري، دار سينا، ط1، القاهرة 1995، ص 132.

89 - الملودي شغموم: المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، ص 2032-233.

90 - محمد مفتاح: التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس والمغرب أثناء القرن الثامن الهجري، القسم الأول، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة محمد الخامس، الرباط 1980-1981.

91 - رابح بونار: المغرب العربي تاريخه وثقافته، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1981، ص 271.

92 - ابن النحوي: المنفرجة، مخطوط ضمن مجموع دار الكتب التونسية، رقم 8372، ورقة 100 و101.

93 - الغبريني: المصدر السابق، ص 272.

94 - المصدر نفسه، ص 278.

95 - المصدر نفسه، ص 97.

96 - ابن خلدون: المقدمة، ص 351.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Al-ʿAbdarī, Abū ʿAbdallah: Ar-riḥla, edited by Mohamed al-Fassi, Rabat 1968.

2 - Al-Barūnī, Suleimān: Al-azhār ar-riyāḍiyya, Maṭbaʿat al-azhār al-Barūniyya.

3 - Al-Bikrī, Abū ʿAbdallah: Al-Maghreb fī dhikr bilād Ifriqiya, Maktabat al-Muthannā, Baghdad (n.d.).

4 - Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid: Iḥiā' ʿulūm ad-dīn, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beirut 1986.

5 - Al-Ghubrīnī, Abū al-ʿAbbās: ʿUnwān ad-dirāya, edited by Rabah Bounar, SNED, Alger 1981.

6 - Al-Mālikī, Abū ʿAbdallah: Riyyāḍ an-nufūs, edited by Al-Bachīr Bekkouche, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut 1981.

7 - Al-Maqarrī, Aḥmad: Nafḥ at-ṭīb, edited by Iḥsān ʿAbbās, Dār Ṣādir, Beirut 1988.

8 - Al-Mediouni, ibn Meriem: Al-boustān fī dhikr al-awliyyā' wa al-ʿulamā' bi-Tilimsān, OPU, Alger 1986.

9 - Al-Muḥāsibī: Ar-Riʿāya, edited by ʿAbd al-Qādir Aḥmad ʿAṭṭa, 2nd ed., Cairo 1970.

10 - Al-Shāṭibī: Al-iʿtisām, Matbaʿat al-Manār, Cairo 1913.

11 - Al-Tādilī, ibn al-Zayyāt: At-tashawwuf ilā rijāl at-taṣawwuf, edited by Adolphe Faure, Matbuʿāt Ifriqiya al-Shamāliyya, 1958.

12 - Al-Tumbuktī, Aḥmed Bābā: Nayl al-ibtihāj bi taṭrīz ad-dibāj, Maṭbaʿat as-Saʿāda, Cairo 1329H.

13 - Al-Yahsūbī, Abū al-Faḍl: Tartīb al-madārik, edited by Aḥmed B. Maḥmūd, Dār al-Ḥayāt and Maktabat al-Fikr, Beirut 1967.
14 - Athâalibī, Abderrahamane: Al-ʻulūm al-fākhira, edited by Mohamed ben Mustapha ben Khoudja, printed by Ahmed al-Turki, (n.d.).
15 - Bounar, Rabah: Al-Maghreb al-ʻarabī tārīkhuhu wa thaqāfatuhu, SNED, Alger 1981.
16 - Boutashish, Ibrāhīm al-Qādirī: Al-Islām as-sirrī, Dār Sīnā, 1st ed., Cairo 1995.
17 - Ibn al-Abbār: At-takmila li-kitāb as-ṣila, edited by ʻEzzet al-ʻAṭṭār, Maṭbaʻat as-Saʻāda, Cairo 1953.
18 - Ibn al-Qayyim al-Jawziyya: Madārij as-sālikīn, Al-Maṭbaʻa al-ʻĀmira, Cairo 1293H.
19 - Ibn Bashkuwāl: Kitāb as-ṣila, Al-Dār al-Miṣriyya li al-Ta'līf, 1966.
20 - Ibn Qunfud al-Qasanṭīnī: Anas al-faqīr wa ʻaẑ al-ḥaqīr, edited by Adolphe Faure and Mohamed al-Fassi, CURS, Rabat 1956.
21 - Idrīs, Hādy Roger: Ad-dawla as-ṣanhājiyya, (La Berbérie orientale sous les Zirides), translated by Hammādī al-Sāḥilī, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut 1992.
22 - Nuwaihaḍ, ʻĀdil: Muʻjam aʻlām al-Jazāir, Mu'assasat Nuwaihaḍ, 2nd ed., Beirut 1980.
23 - Razzouq, Aḥmad: Qawāʻid at-taṣawwuf, Al-Maṭbaʻa al-ʻIlmiyya, Cairo 1318H.

مجلة حوليات التراث، العدد 2، 2004، ص 41 - 58
ISSN 1112-5020

الصورة الفنية في الخطاب الشعري الصوفي

نور الدين دحماني
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:
إن الصورة الفنية هي أبرز المقوّمات التي من شأنها أن تجمع بين الشعر وبين التصوّف، فهي الفضاء الذي تناهى فيه الشعر والتصوّف، وهذا ما تحقق فعلا في تراثنا العربي الإسلامي، وما التجربة الصوفية لابن عربي والحلاج والبستي والبسطامي وابن الفارض، وغيرهم إلا خير دليل على ذلك. وقد جعل شعراء التصوف من الشعر مقام إشارة حيث لا يدرك المعنى إلا بالتماهي والمجاهدة والمكاشفة والتقلب وغيرها من اصطلاحاتهم التي تندرج ضمن أحوالهم ومقاماتهم. وتعكس صلة الشعر بالتصوف العلاقة التي تربط بين الدين والأدب وهي علاقة وثيقة جدا، لم تنقطع على مر العصور، لأن الدين والأدب فعاليتان إنسانيتان من حيث الممارسة والأداء، لا سبيل إلى نكرانهما مهما طرأت على حياة الإنسان من تغيرات وأحوال.

الكلمات الدالة:
الشعر الصوفي، الصورة الفنية، العرفان، التراث، الوجدان.

The artistic image in the mystical poetic discourse

Noureddine Dahmani
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:
The artistic image is the most prominent component that would combine poetry and mysticism, as it is the space in which poetry and mysticism have ceased, and this is what has actually been achieved in our Arab and Islamic heritage, and what the mystical experience of Ibn Arabi, Al-Hallaj, Al-Bastami, Ibn al-Farid, and others is the best proof of that. The poets of Sufism made poetry into a signal status, where meaning is only perceived through identification, endurance, openness, volatility and other idioms that fall within their purview, conditions and positions. The relation of poetry with Sufism reflects the relationship between religion and literature, and it is a very close relationship that has not been interrupted throughout the ages, because religion

تاريخ النشر: 2004/9/15
dahmanour@yahoo.fr
© جامعة مستغانم، الجزائر 2004

and literature are two human activities in terms of practice and performance, and there is no way to deny them no matter what changes and conditions occur in a person's life.

Keywords:

mystic poetry, artistic image, sufism, heritage, conscience.

نود أن نلج إلى هذا الموضوع انطلاقا من الإشكالية الآتية: لماذا وجد التصوف الإسلامي في الشعر إطارا تبليغيا؟ وبمعنى آخر ما هي نقطة التماس التي يلتقي عندها هذان الأفقان الوجدانيان؟ وبتحديد أدق: ما طبيعة المقومات الجمالية التي أغرت أحدهما بالآخر؟ إذا استقصينا الأمر بتمعن وروية، فسنكتشف - لا محالة - بأن الصورة الفنية هي أحد أبرز تلك المقومات التي من شأنها أن تجمع بين الشعر هذا الجنس الأدبي الممتلئ كثافة انفعالية إيحائية، وبين التصوف ذلك السلوك الروحي المتقد حرارة عرفانية نورانية، فهي الفضاء الذي تماهى فيه الشعر والتصوف، وهذا ما تحقق فعلا في تراثنا العربي الإسلامي، وما التجربة الصوفية لابن عربي والحلاج وابن البستي والبسطامي وابن الفارض، وغيرهم إلا خير دليل على ذلك. حقا لم يكن منظورهم لنظم الشعر أدبيا محضا، ولم يكن للغاية الإبداعية في حد ذاتها، وإنما كان وسيلة لتزكية مقولاتهم الروحية والوجدانية المتعلقة ببلوغ أرقى ما يمكن بلوغه من درجات الصفاء.

لقد كانت الصورة إذن إحدى أبرز الاهتمامات والقضايا الفنية في التراث القديم ممثلا بأقطابه الثلاثة: اللغويين والمتكلمين والفلاسفة[1]، فضلا عن الجهود الحديثة والراهنة، العربية منها أو الوافدة إلينا من مذاهب النقد الغربي.

إن معنى الصورة الذي نريد هنا قريب مما تصوره الجاحظ قديما عندما ذهب إلى أن "الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير"[2]، فمصطلح التصوير يحيل هنا إلى ثلاثة مبادئ: أولاها أن للشعر منهج خاص في تحديد المعاني والأفكار وصياغتها، وتكمن وظيفة هذا المنهج في إثارة الانفعال واستمالة المتلقي، وثانيها أن قوام أسلوب الشعر في الصياغة - غالبا - هو عرض

المعنى بطريقة حسية، وهذا المبدأ يعادله في النقد الحديث مصطلح (التجسيم)، أما ثالثها أن هذا العرض الحسي للمعنى الشعري يقربه من مفهوم الرسم، إذ يجعله مماثلا له في طريقة التشكيل[3].

ينطوي الشعر على سر لا يدركه إلا الشعراء، "لذا اعتبر الصوفية الشاعر مصنوعا على عين الله... جسمه في الأرض، وقلبه في السماء يتسقط أخبار العالم العلوي الذي يمده بومضات إلهية بها يكون شعره نارا تهجم على الأفئدة بغير حجاب"[4]. ذلك أن الشعر حالة إبداعية تباغت الإنسان إثر تجربة انفعالية تعرض له أو موقف شعوري يتمثله فنا.

وقد جعل شعراء التصوف من الشعر مقام إشارة حيث لا يدرك المعنى إلا بالتماهي والمجاهدة والمكاشفة والتقلب وغيرها من اصطلاحاتهم التي تندرج ضمن أحوالهم ومقاماتهم. فهو لا يأتيك وإنما ترحل إليه، وينهل من التجربة الصوفية. فمنهم من عمد إلى شحن النصوص الشعرية بالمعتقدات والتصورات الدينية وقصدها لذاتها مثلما هي الحال مع ذي النون المصري والحلاج ابن عربي، ومنهم من خلبه أسلوب التعبير الصوفي ووجد فيه متنفسا يعكس رؤية غنية وتولد أسئلة تكشف عن العالم الخفي للإنسان واللغة والوجود، دون أن تتقيد بمعايير محددة أو تخضع لنظرية جمالية ما نحو ما نحا ابن الفارض وعفيف الدين التلمساني وبعض شعراء الحداثة.

وتعكس صلة الشعر بالتصوف العلاقة التي تربط بين الدين والفن (الأدب) وهي علاقة وثيقة جدا، لم تنقطع على مر العصور، لأن الدين والأدب فعاليتان إنسانيتان من حيث الممارسة والأداء، لا سبيل إلى نكرانهما مهما طرأت على حياة الإنسان من تغيرات وأحوال. إلا أن أحدهما قد يتقدم على الآخر في زمن ما، لكن تفاعلهما الدائم هو الأصل الذي لا مراء فيه. ولعل أوضح تجليات ذلك التفاعل بزوغ الأسطورة ثم ترعرعها بينهما، لتثري الفكر الإنساني في مرحلة من مراحل تطوره، وتبين عن حيرته في التردد بين الفاعليتين. وقد سبق أن قرر سيد قطب تلك الحميمية التي يتآلف تحت جناحها كل من الدين والفن، لما

عرض نظريته في التصوير الفني في القرآن، ولا سيما في الجانب القصصي منه[5].

ولعل عرب ما قبل الإسلام كانوا على وعي بشكل أو بآخر بتلك العلاقة، وما يعزز ذلك نعتهم النبي (ص) بالشاعر تارة والكاهن تارة أخرى والساحر تارة ثالثة، والقرآن الكريم يلقي ضوءا على جوانب تلك العلاقة بين المجالات الثلاثة في معرض رد ذلك الاتهام ودحضه[6]. فسواء أكان هذا الإدعاء مشيرا إلى تسفيه الدعوة وصاحبها بنظرهم، أو إلى اللبس الحاصل في أذهانهم، فإنه يؤكد وجود العلاقة عند من ادعوا ذلك بسبب المعتقدات المتوارثة، والتقارب العملي بين شخصية النبي والكاهن والساحر والشاعر وفق تصورهم.

ولا أتصور أن الأمر يأتي هكذا لمجرد التعريض بالنبي (ص) والتقليل من شأنه من خلال رميه بتلك الادعاءات، فالوقائع التاريخية تشير إلى المكانة المرموقة التي كانت تتمتع بها شخصية كل من الشاعر والكاهن والساحر في المجتمعات الغابرة بشكل عام. ولعل ما قيل عن المعلقات في الشعر الجاهلي وصلتها بالبيت العتيق يحدونا أيضا إلى التأكد من حقيقة هذه العلاقة.

ولا يمكن أن نفهم حقيقة الخطاب الشعري الصوفي إلا في إطار تمثل معادلة روحية طرفاها الإنسان (العابد) - الله (المعبود)؛ حيث يشد العابد رحاله الوجدانية للعروج إلى مستويات مقامية عدته في ذلك المجاهدات، ومقصده في ذلك بلوغ أسمى درجات الروحانية والانفراد بأنوار المحبة الإلهية التي تستمد نسائمها من سلم الأحوال.

ففي هذا الصدد مثلا نلفي المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون - وهو من أهم الدارسين المعاصرين للحلاج - يتلمس ماهية الخالق عند الحلاج، أو العلاقة بين الخالق والمخلوق، أو بين اللاهوت والناسوت فيما يسميه بنظرية (هو هو)، وفيها نرى أنه: "على الرغم من تأكيد الحلاج تعالي فكرة الإله لم يكن يفهم من ذلك أن الإنسان لا يستطيع الوصول إليه، ومن التراث اليهودي - المسيحي الذي يقول بأن الله خلق الإنسان على صورته، استخلص الحلاج مذهبا في الخلق متناسبا مع مذهب التأليه: الإنسان القابل للاتحاد بالله"[7].

وتحدد طبيعة الخيال الشعري لدى المتصوفة انطلاقا من جملة الصور التي يترسمونها لإفضاءاتهم الروحية، فأسلوبهم متذبذب يتراوح ما بين التقريرية والإخبارية حينا، والانفعالية الإنشائية حينا آخر، وسيأتي بيان ذلك فيما سنعرض له من شواهد، والتخييل يجد ممرات له عبر كثافة التعبير الانفعالي إذ يبعث الصور من مكامنها ويقدمها بين يدي الدلالة والفكرة، فيتحد الحسي بالمعنوي وتتمخض عن ذلك الصورة وكأنها كائن حي يشع بالحياة.

وينبغي لدى حديثنا عن الخيال الشعري الصوفي الذي يقترب إلى حد ما من خيال الرومانسيين أن نميز - على غرار ما ذهب إليه الشاعر والناقد الإنجليزي وردزورث - بين الخيال وبين الوهم، فالأول يمثل العدسة الذهبية التي من خلالها يرى الشاعر موضوعات ما يلحظه أصيلة في شكلها ولونها، في حين أن الثاني سلبي يغتر بمظاهر الصور ويسخرها لمشاعر فردية عرضية(8). كما يتعين أن نضع نصب أعيننا تمييز كولردج بين الخيال الأولي الذي يشترك فيه عامة الناس في معرفة عالمهم، وبين الخيال الثانوي الذي يمثل أداة الإبداع الفني، وهو أرقى ملكات البشر(9).

بما أن الصورة الفنية تجسيد للمعنوي في هيئة المرئي الحسي وإخراجه من حيز التجريد، فإن الخطاب الشعري الصوفي فضاء تتعايش فيه المادة والروح، وإن ظل يزعم أنه لا يحفل بالمادي. ولكن يجمل بنا أن نشير إلى أن احتفاله بالمادة لا يتحقق إلا في طريقة تقرير شعري لموقف روحي، ألا ترى قول أبي الحديد:

أهابك أن أقول هلكت وجدا ... عليك وقد هلكت عليك وجدا

ولو أن الرقاد دنا لطرفي ... جلدت جفونها بالدمع جلدا

فصاحب هذين البيتين يوجه خطابه إلى الله معبرا عن موقف انفعالي ينتابه حياله، وهو الهيبة من أن يبوح بفنائه في الوجد، ويستعير سلوكا ماديا لتوضيح شده حرصه على مغالبة الرقاد حتى لا يفوت على نفسه (لذة) الفناء التي تعد قيمة روحية، فشخص في صورة استعارية الرقاد وتمثله كائنا تحرك يدنو من العين

وينأى عنها، كما جعل من الدمع جلادا لها إن حاولت أن تغفو. ولا يخفى ما في هذا الصنيع من سعي إلى المقاربة الصوفية بين ما هو مادي وروحي.

أما ابن الفارض فقد التمس في سياق عرض فضيلة الذكر التي يرطب بها الصوفية ألسنتهم ويزكون بها قلوبهم صورة السكر والنشوة، ومعلوم أن هذه الصورة إنما تتصل في حقيقتها المألوفة بمجالس الشراب والمنادمة الحسية، والذكر في لغة المتصوفة "أن تنسى ما سوى المذكور في الذكر، لقوله تعالى: (واذكر ربك إذا نسيت)... وقال بعض الكبار: الذكر طرد الغفلة، فإذا ارتفعت الغفلة فأنت ذاكر وإن سكت"[10]. وهو أيضا "الخروج من فضاء الغيبة إلى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف أو لكثرة الحب"[11].

بيد أن المتصوفة درجوا على اصطناع اصطلاحات وألفاظ تستقي صور معانيها من موضوعات شتى، ويعد السكر من أوفرها لصوقا بالخطاب الشعري الصوفي، فالسكر لغة نقيض الصحو، وبالنظر إلى التماثل المعنوي نجده يحمل نفس الدلالة ولكن في مستوى آخر عند المتصوفة، فهو أن يغيب عن تمييز الأشياء ولا يغيب عنها، وهو كذلك غيبة بوارد قوي، واستيلاء سلطان الحال، ويكون باعثا للنفس على الطرب والالتذاذ، وهو أقوى من الغيبة وأتم منها، والسكر - فيما يرى الواسطي - أحد مقامات الواجد الأربعة إضافة إلى الذهول والحيرة والصحو[12].

ويذكر السراج الطوسي من جملة الألفاظ الجارية في كلام الصوفية حالي السكر والصحو، فيما يقابل حالي الغيبة والحضور، بحيث أن الأولى تعني "غيبة القلب عن مشاهدة الخلق بحضوره، ومشاهدته للحق بلا تغيير ظاهر العبد"، خلافا للغشية التي هي أيضا شكل من أشكال الغيبة، ولكنها تتميز بتجليها في ظاهر العبد، في حين أن الثانية يقصد بها "حضور القلب لما غاب عن عيانه بصفاء اليقين"[13].

ولا يكون السكر في العادة (الواقع الحسي) إلا بشراب هو الخمر أو المدامة. والمدام والمدامة: الخمر، سميت مدامة، لأنه ليس شيءٌ يستطاع إدامة شربه إلا

هي، وقيل: لإدامتها في الدن زمانا حتى سكنت بعدما فارت، وقيل: سميت مدامة لعتقها[14].

والشرب في تصور السراج الطوسي "تلقي الأرواح والأسرار الطاهرة لما يرد عبيها من الكرامات وتنعمها بذلك، فشبه ذلك بالشرب لتهنيه وتنعمه بما يرد على قلبه من أنوار مشاهدة قرب سيده"[15]، ولكن ذا النون المصري لا يربط الشرب بالخمر بل بالاغتراف من بحر المحبة[16]. وأما الشراب في نظر التهانوي العشق والمحبة والسكر والغياب عن الوعي[17]. فالمعنى الذي يلتقي عنده هؤلاء هو الارتواء من عذوبة الذكر وسائر الطاعات.

ولعل استعمال الشاعر لفظ (المدامة) لم يكن عفويا اعتباطيا، بل كان عن قصد في غالب التقدير، لأنه أراد أن حال السكر هذه تتصف بصفة الدوام، التي رأيناها في التحديد اللغوي. فالمتصوف على اتصال دائم بمعبوده (الحبيب) وهو دائم الذكر له حتى لكأنه يجد في ذلك ما يبعثه على النشوة والسكر، وحال المحبة الخالصة التي تستشفها من (ذكر الحبيب) تقتضي هذا السكر الروحي لأنه "غليان القلب عند معارضات ذكر المحبوب" كما قال محمد بن خفيف[18]، أو هو دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة، وهو حال شريف[19].

إن الذكر هو قوام المجاهدات الصوفية، بمعنى "طرد الغفلة، فإذا ارتفعت فأنت ذاكر وإن سكت"[20]، وهو أيضا: "الخروج من ميدان الغفلة إلى فضاء المشاهدة على غاية الخوف أو لكثرة الحب"[21]. فهو سلوك ذو قيمة روحية يلتزمه الصوفي ليبقى على صلة دائمة بالله عز وجل كما يلازم الثمل الخمرة ويطلب النشوة.

ثم يصف هذه المدامة وطبيعة الإناء الذي صبت فيه، فهو البدر والبدر هو القمر في حالة الامتلاء والاكتمال، ويرتبط ظهوره بالتقويم الهجري، حيث تكون ليلته الليلة الرابعة عشر، ولا يخفي ما تنطوي عليه دلالة البدر من قيم جمالية لدى العرب بخاصة، فكثير من الشعراء راحوا يشبهون محبوباتهم وممدوحيهم وسائر من يتوددون إليهم ويستجدون رضاهم بالبدر، فهذا عنترة يقول:

وقال لها البدر المنير ألا أسفري   فإنك مثلي في الكمال وفي السعد

ويقول ابن الرومي:

كان الثريا علقت في جبينه   وبدر الدجى في النحر صيغ له عقدا

ويقول البحتري:

بحر لكف المستميح المجتدي   بدر لعين الناظر المتأمل

إن البدر عند ابن الفارض كأس لتلك الشراب التي ينتشي بها الصوفي، وتأتي هذه الصورة لتآلف بين مستويين من الحسن والجمال، أحدهما طبيعي (البدر) والآخر روحي (لذة الذكر).

وابن الفارض يربط تلك النشوة الروحية بالنشوة المادية، وهذا يتماشى مع الوظيفة البلاغية للصورة الفنية التي تقدم المعنوي المجرد في هيئة حسية، فجعل من البدر كأسا لمدامة الذكر، فكل من البدر والمدامة مدركان بالحس والمعاينة، والصوفي بعي ذلك بطبيعة الحال، وإنما كان هذا صنيعه حتى يجعل من فكرته وإفضائه التقريري قريب المأخذ من أذهان السامع (المتلقي)، فالتقرير هاهنا أقرب إلى المجاز منه إلى الحقيقة.

يواصل ابن الفارض في وصف حال النشوة هذه، ويأتي هذه المرة بتشبيه بليغ استغنى فيه عن أداة التشبيه، فنلفيه يشبه هذه المدامة وهي مصبوبة بالكأس بالشمس، وهذا صنيع تقليدي نمطي في أشعار العرب، شأن ما ذكرنا عن البدر فلطالما فتنوا بهذا المشهد الطبيعي الذي يمثل بالنسبة إليهم مظهرا من مظاهر توهج العظمة واتقادها ونصاعة الحق وشدة الوضوح، ولذلك ظلت هذه الصورة ماثلة في مخيلتهم الإبداعية، فهذا النابغة يقول في بيت صار شاهدا بلاغيا:

فإنك شمس والملوك كواكب   إذا طلعت لم يبد منهن كوكب

وقال بشار في الغزل:

أهو الحبيب بدا لعينك أم دنت   شمس النهار إليك في جلبابه

كما يقول ابن المعتز:

يا سارق الأنوار من شمس الضحى　　　يا مثكلي طيب الكرى ومنغصي

فالمدامة عند ابن الفارض شمس، ولكن لنا أن نتساءل أنى يكون للبدر وهو كأس لها أن يشتمل عليها، بالنظر إلى حجم كل منهما؟ فالشمس أكبر حجما من البدر - كما يطالعنا علم الفلك - وفي القرآن الكريم: (فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر، فلما أفلت قال يا قوم إني بريءٌ مما تشركون)(22).

وهذا بعد أن تأمل في القمر وسفه ألوهيته التي كان يعتقدها قومه. وهنا يضعنا الشاعر أمام مفارقة الحجم، فلو فرضنا أن الشمس صبت في كأس البدر، لوجدنا أنها تفيض عنه لعدم إمكانية احتوائه إياها، بيد أننا نصل بهذا التحليل إلى مفهوم صوفي اتخذ له مصطلح الفيض، ليسهل إدراك سر المماثلة الفنية بين الفيض المادي والفيض الروحي.

ورد في كتاب التعاريف للجرجاني أن "الفياض: الواسع العطاء، من فاض الإناء إذا امتلأ حتى انصب من نواحيه، ومنه قولهم أعطاني غيضا من فيض أي قليلا من كثير،... الفيض الموت يقال فاضت نفسه"(23). وتحدث عن ضربين منه: الفيض الأقدس عبارة عن التجلي الذاتي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم العينية كما قال النبي (ص): "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف". والفيض المقدس وهو التجليات الأسمائية الموجبة لظهور ما يقتضيه استعداد تلك الأعيان في الخارج فالفيض المقدس مترتب على الفيض الأقدس، فبالأول يحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها.

ويعرف الصوفية الفيض فيما بينه عنهم التهانوي: "ما يفيده التجلي الإلهي، فإن ذلك التجلي هيولاني الوصف، وإنما يتعين ويتقيد بحسب المتجلي، فإن كان المتجلي له عينا ثابتة، غير موجودة يكون هذا التجلي بالنسبة إليه تجليا وجوديا، فيفيد الوجود، وإن كان المتجلي له موجودا خارجيا كالصورة المسواة، يكون

التجلي بالنسبة إليه بالصفات ويفيد صفة غير الوجود كصفة الحياة ونحوها"[24].

فالتجلي الإلهي على هذا التصور إذن هو فيض روحي واكب مقام الذكر، ذكر الحبيب، بل كان نتيجة كسبية له، غمر أرواح الذاكرين وجعلها تترنح في سكر روحي. فقد وفق ابن الفارض إلى حد بعيد - بفضل وعيه النظري بأصول التصوف - في الملاءمة بين فيض الكأس (البدر) عن المدامة (الشمس)، وبين الفيض الصوفي الذي يتحقق في تجلي الذات الإلهية في قلوب المتصوفة التي تضيق عن احتوائها نظرا لعظمتها المتناهية.

ولا يكتفي الشاعر بهذا التشبيه للخمرة بالشمس، بل يصف لنا هيئة هذه الشمس في حركتها وهي بين يدي هلال يديرها على المتنادمين كي يرتووا منها، وهذه أيضا صورة استعارية شخصت الهلال وشبهته بمخلوق حي له يدين يدير بهما قرص الشمس، وأثبتت له أحد لوازمه وهو فعل الإدارة.

وبعد ذلك ينتقل إلى صورة أخرى يضعها إلى جوار الصور السابقة، نستشفها من خلال قوله: (وكم يبدو إذا مزجت نجم) لتقصي أدبية الصورة. ونشير إلى أن مزج الشراب لغة: خلطه بغيره[25]، وقد تخلط الخمرة بالماء لتسويغ مذاقها ومفعولها. وسمّى أبو ذويب (الهذلي) الماء الذي تمزج به الخمر مزجا لأن كل واحد من الخمر والماء يمازج صاحبه فقال[26]:

بمزج من العذب عذب السراة — يزعزعه الريح بعد المطر

هذا المزج المادي الذي يقوم به شاربو الخمر يتمثله ابن الفارض، بأبعاده الحسية، ومن ثمة يسعى إلى استثماره في تشكيل ملامح صورته التي يجلي لنا من خلالها المعنى المقصود في هذا المستوى من الخطاب، وهو ممازجة هذا الفيض العارم من التجليات الإلهية لأذكار المريدين والعارفين وعامة طبقات الصوفية، والذي ينجم عن تفاعله، ذلك السكر الروحي الذي خيم على الأجواء.

ولكن لا ينتهي المعنى عند هذا الحد، إذا علمنا أن الشاعر يربط بين بروز النجوم وتلألئها بفعل المزج الذي أصاب المدامة، وبين بروز الزبد بعد مزج سائل

الخمرة، ولكن هذا الزبد استحال إلى نجوم في الرؤية الصوفية، والتي يصطلح عليها المتصوفة بالطوالع. إن الطوالع جمع طالع، وهو من الفعل، طلع وتقول: طلعت الشمس والقمر والنجوم تطلع طلوعا ومطلعا ومطلعا(27) فالطلوع يختص من ضمن ما يختص بالنجوم، وهو كذلك الهلال، والطوالع عند أصحاب الفأل، ما يتفاءل به من السعد أو النحس بطلوع الكواكب أو النجوم(28).

ولا يبعد أن يكون الصوفية قد ربطوا معنى طلوع النجوم وسائر الكواكب بمصطلح الطوالع التي تعني أن "تطلع أنوار التوحيد على قلوب أهل المعرفة بتشعشعها، فيطمئن ما في القلوب من الأنوار بسلطان نورها، كالشمس الطالعة، إذا طلعت يخفى على الناظر من سطوة نورها أنوار الكواكب وهي في أماكنها"(29). ويقول الحسين بن منصور الحلاج في هذا المعنى:

قد تجلت طوالع زاهرات　　يتشعشعن في لوامع برق
خصني واحدي بتوحيد صدق　　ما إليها من المسالك طرق

فالسراج الطوسي ساق لنا مثالا عن هيمنة الطوالع أوحت له به الصورة الفلكية، مفاده أن نور الشمس يحجب عن الأنظار نور النجوم الأخرى دون أن تحيد عن مواضعها، وهو يقترب في هذه الرؤية مع الغزالي وابن عربي(30) ويذهب التهانوي إلى أن الطوالع أول شيء يتجلى على باطن العبد من تجليات الأسماء الإلهية، فتزين أخلاقه بنور الباطن(31). وتتميز الطوالع على نحو ما بينه القشيري بدوام مكثها وطول وقتها، ونفوذ سلطانها كما تسعى لنسخ الظلمة، وتتوقف فاعليتها على خطر الأفول والزوال الذي يترصدها، فهي على هذا النحو حالة عرضية مؤقتة(32).

فابن الفارض يكني عن هذه الطوالع بالنجوم، التي هي ثمرة هذه المدامة الروحية المشعشعة والممزوجة، في مقابل الزبد في الصورة الحسية المادية الذي يكون علامة على تشعشع سائل الشراب. وتكمن براعة الشاعر في أنه لف صورة تمثيل النجوم بالزبد في صورة أخرى، تمثل في كناية النجوم عن الطوالع، وهذا

صنيع لا يأتيه إلا حاذق ماهر، ملك ناصية البيان، سيما وأن شاعرنا لا يطرق موضوعا من جنس المواضيع التي درج عليها سائر الشعراء كالغزال والمديح والفخر وغيرها...، بل هو بصدد الخوض في بيان موضوع خاص وهو حقيقة التصوف.

يستأنف ابن القارض في وصف تأثير هذه المدامة وأما أحدثته من نشوة روحية فيه وفي صحبه، ولكنه يلتفت هذه المرة إلى الحديث عن نفسه من دونهم:

ولولا شذاها ما اهتديت لحانها　　　　ولولا سناها ما تصورها الوهم

ونجده هنا يخلع على هذه المدامة رائحة، فيجعلها ذات شذا يستشعر بحاسة الشم، والشذا شدة ذكاء الريح الطيبة، والشذا أيضا: المسك[33]، فتلك الرائحة الذكية هي سر تعلق الشاعر بها، الذي دفعه إلى ارتياد الحانة وهي محل بيعها، والشذا عامل من عوامل النشوة الروحية.

ومثلما أضفى عليها تلك الرائحة الزكية، نجده أيضا يخلع عليها صفة النور، فهي مضيئة، والسنا من سنت النار تسنو سناء: إذا علا ضوءها، فالسنا: ضوء النار والبرق[34]، فهذا الضياء المنبعث من تلك المدامة هو الذي هيأ الوهم أو الذهن لتخيلها وتصورها، ولولاه لتعذر عليه ذلك، لأن الشيء إذا اكتفته الظلمة تبقى الإحاطة بأبعاده وملامحه وهيئته مستعصية على الإدراك.

ولعله يربط المعنى بالذي سبق أن رأينا لدى وقوفنا عند مفهوم الطوالع وما يوحي به من معنى طلوع أنوار التوحيد على قلوب العارفين، فكمن الحسن والجودة فيها تشعشها وانبعاث النور والضياء منها.

بعد أن أتى ابن الفارض على وصف المدامة في ذاتها وموقعها من نفسه، ينحو في وصفها منحى آخر يرسم، من خلاله صورة لصنيعها في نفوس الناس بمجرد ذكرها: فهم لا يلبثون أن تصيبهم عدوى السكر والنشوة الروحية ما أن يلموا بخبرها المنتشر في الحي، فسكرهم لا إرادي وليس من محض اختيارهم، وإنما مما أحدثته من أثر بهم، لذلك فهم غير آثمين، ولا تثريب عليهم ما داموا لا يملكون حيلة في دفع أثرها في نفوسهم.

ولا يخفى ما في هذا التقرير الشعري من أداء فني أنزل تأثير الذكر - وهو قوام المجاهدات الصوفية - منزلة تأثير الخمر في شاربيها، بل نجده يجنح إلى المبالغة الفنية التي يفترض من خلالها تصعيد حدة الدلالة، فيجعل من مجرد ذكر هذه الخمرة بين الأهالي دون تناولها باعثا على سكرهم.

ثم إنها بمجرد أن تلوح بخاطر امرئ حتى تأخذ عليه مجامع قلبه، وتبعث فيه الأفراح والغبطة والطرب والنشوة، وتزيح عنه كثيب الهموم والأحزان والأسى:

وإن خطرت يوما على خاطر امرئ　　　أقامت به الأفراح وارتحل الهم

إن في تكرار كلمة (خطر) مرتين، في صيغة الفعل تارة وفي صيغة الاسم تارة أخرى لما يؤكد على أن ابن الفارض إنما يشير هنا إلى الخاطر الذي يرد على القلوب والضمائر، كما يذهب إلى ذلك أغلب المتصوفة(35)، والخاطر عند السراج الطوسي "تحريك لا بداية له، وإذا خطر بالقلب فلا يثبت فيزول بخاطر مثله"(36).

ومعنى ذلك أنه خطاب يرد على الأنفس بشكل لا شعوري، قد يصدر عن الله سبحانه وتعالى فهو هنا خاطر لحق ويعد تنبيها، أو عن ملك وهذا يطلق عليه إلهاما ويعد حثا على طاعة، أو عن شيطان (عدو) ويسمى وسواسا ويكون تزيينا لمعصية، أو يتجلى في أحاديث النفس وهنا يقال له الهواجس ويكون التماسا للشهوة(37).

فعمد ابن الفارض إلى استحضار صورة ورود المدامة بالذهن، وسعى لتوظيفها لغاية وصف هذا الخاطر الذي يرد على قلب الصوفي، ولعله من قبيل الخواطر الصادرة عن الله عز وجل، لأن الذكر ههنا (ذكر الحبيب)، ووجه التماثل هو شدة تعلق الذاكر بمحبوبه في الرؤية الصوفية، وشدة تعلق الثمل والمدمن بتعاطي المدام في موقف الشرب المادي. ولا يخفى ما ينطوي عليه مثل هذا الصنيع من جماليات وقيم فنية.

بيد أن طبيعة الصورة التي يستعيرها لتوصيف انشراح صدر الصوفي مادية (إقامة الأفراح به وارتحال الهم)؛ فالإقامة والارتحال في حقيقتهما حسيان، لا

يصدران إلا عن كائن حي، أما الأفراح والأحزان فهي انفعالات تعكس جوانب من انطباعات الإنسان حالي الرضا والسخط، إلا أنها لدى المنظور الإبداعي للشاعر صور حسية ماثلة تنبض بالحياة، استدعتها الضرورة الأدبية لتجسيد مقولة صوفية، أشرنا إليها آنفا وهي حلول الخواطر - بشتى أوجهها - بالقلوب وارتحالها عنها.

إن الدهر بأكمله استهوته نشوة السكر بهذه المدامة، فارتوى منها واستنفدها تقريبا عن آخرها، ولم يبق منها غير حشاشة:

ولم يبق منها الدهر غير حشاشة   كأن خفاها في صدور النهى كتم

والحشاشة: روح القلب ورمق حياة النفس، وكل بقية حشاشة. والحشاش والحشاشة: بقية الروح في المريض[38]. لقد اقتضى النهج الفني أن يشخص الشاعر الدهر، ويجعله ينخرط ضمن هواة السكر الروحي، واستعار له ملكة النشوة.

بيد أن المغزى من استبقاء هذا النزر اليسير منها والذي يسمى أيضا الثمالة، له ما يبرره تبليغيا، حيث أنه يتصل بفكرة متداولة لدى المتصوفة وهي الإسرار، فالسر كما ورد في كتاب اللمع: "خفاء بين العدم والوجود موجود في معناه، وقد قيل: السر ما غيبه الحق ولم يشرف عليه الخلق..."[39]، ورجح القشيري والجرجاني أنها لطيفة مودعة في القلب كالأرواح في الأبدان، وهو محل المشاهدة، كما أم الروح حال المحبة، والقلب محل المعرفة، وذهب الهجويري في (كشف المحجوب) إلى أن السر إخفاء حال المحبة[40].

ولعل ذلك ما يفهم من قوله: "كأن خفاها في صدور النهى، كتم"، فالشيء الذي يكتم عادة هو السر، فلا محالة أنه يريد معناه لدى المتصوفة، سيما وأنه مدح هذا الخفاء بنسبته إلى صدور النهى، وأراد صدور أصحاب النهى، أي: أصحاب العقول، لأنها تنهى عن القبيح. وتذكرنا هذه الصورة المجازية بما ورد في القرآن الكريم: (واسأل القرية التي كنا فيها)[41]، والقصد: اسأل أهلها. ومعلوم أن كتم المحبة محمود لدى الصوفية.

وكان شعراء التصوف ذووا وعي عميق في تخير أشكال صورهم حينما زاوجوا بين البعد الفني، والغاية الخلقية في جنوحهم إلى نزعة السكر الصوفية، فلعل الباعث الذي حدا بهم إلى ترسم معاني مقولاتهم من الحقل الدلالي للسكر (المدامة، الشرب، الشراب، الكأس، النشوة، الكرم...)، يتصل بانحراف المجتمع الإسلامي وانغماس أفراده في الترف والملذات وتعاطي الخمر التي نهى عنها الشرع، وذلك بفعل استقرار فئات هامة من المسلمين بشتى الحواضر والأمصار، واتصالهم بالأعاجم من مختلف الملل والنحل كالفرس والروم والهنود، وغيرهم، وتأثرهم بعاداتهم، مما جعل مظاهر التدين والتحلي بالأخلاق الإسلامية لديهم تشهد تراجعا ملحوظا، سيما إبان العصرين الأموي والعباسي وما تلاهما من عصور.

فلا يبعد أن يكون الصوفية قد انتبهوا لاستفحال هذه الظاهرة، ومن ثمة اجتهدوا في صياغة فنية لمعادل موضوعي من شأنه استدراك هذا الشرخ الذي أحدق خطره بصرح الأخلاق الإسلامية، وهكذا سعوا لاستدراج العامة واستمالتهم إلى الانتشاء والسكر بمدامة معنوية تمثل في الذكر والمجاهدات والسماع، من شأنها أن تهذب طباعهم وترتقي بها إلى آفاق رحبة من السمو الروحي؛ فراحوا في أسلوب إغرائي ذكي يصفون هذه النشوة الدينية البديلة بما هو معروف من أوصاف الخمر وشاربيها حال سكرهم، وإلا فبماذا يمكن أن نعلل سر تعمقهم في وصف حال السكر سيما بعد أن نقف عند بيت ابن الفارض نفسه:

تهذب أخلاق الندامى فيهتدي بها لطريق العزم، من لا له عزم

ويأتي بعد ذلك على إماطة اللثام عن حقيقة هذه المدامة، بناء على ما طلب منه، تلك الحقيقة التي حاولنا توضيحها والوقوف عندها في هذه الدراسة، فليست من جنس ما عهد من الشراب المادي المسكر، أي: ليست ماء سائلا وإن اشتملت على صفة الصفاء، ولا يبعث عليها هوى النفس، وإن كانت تتميز باللطف، ولا يكون مصير شاربها عذاب النار، بل هي نور يستضاء به لبلوغ أرقى

المقامات والأحوال، وهي روح بلا جسم ولا شكل ولا رسم (لا مادية)، محببة لدى جميع الكائنات، إذ تؤثر الحديث عنها عما سواها. وبهذا كشف عن لغز هذا الشراب الروحي الذي يغترف منه كل من المريد والعارف والشيخ من أهل التصوف، بغية الوصول إلى حال المحبة وسائر الأحوال الأخرى نحو الخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة وانتهاء إلى حال الفناء.

الهوامش:

1 - جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص 99 وما بعدها.

2 - الجاحظ: الحيوان، ج3، ص 132.

3 - جابر عصفور: المصدر السابق، ص 257.

4 - علي آيت أوشان: الكتابة واحتجاب المعنى، قراءة نقدية في ديوان مجمع الأهواء للشاعر أحمد العمراوي، مقال مدرج ضمن موقع أنترنت.

5 - سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، ص 143 وما بعدها.

6 - انظر، الآيات القرآنية التالية: الأنبياء (5)، الصافات (36)، الطور (29-30)، الحاقة (40-42)، الذاريات (52).

7 - Louis Massignon : Kitab al Tawasin - Al Hallaj, Paris 1913.

8 - ينظر، إحسان عباس: فن الشعر، دار الثقافة، ط2، بيروت 1959، ص 28.

9 - ينظر، المصدر نفسه، ص 150.

10 - الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، مركز التراث، عمان، ص 103.

11 - التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج2، ص 319.

12 - أنور فؤاد أبو خزام: معجم المصطلحات الصوفية، ص 99-100.

13 - السراج الطوسي: اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 291-292.

14 - ابن منظور: لسان العرب المحيط، (مادة مدم).

15 - السراج الطوسي: المصدر السابق، ص 449.

16 - نفسه.

17 - التهانوي: المصدر السابق، ج4، ص 91.

18 - أنور فؤاد أبو خزام: المصدر السابق، ص 100.

19 - التهانوي: المصدر السابق، ج3، ص 162.

20 - أنور فؤاد أبو خزام: المصدر السابق، ص 85-96.
21 - نفسه.
22 - الأنعام، الآية 78.
23 - الجرجاني: التعريفات، مكتبة العقائد والملل، مركز التراث، عمان، ص 568.
24 - التهانوي: المصدر السابق، ص 1127.
25 - ابن منظور: لسان العرب، مادة مزج.
26 - نفسه.
27 - المصدر نفسه، ج8، ص 235.
28 - المنجد في اللغة والإعلام، دار المشرق، ط31، بيروت 1991، ص 469.
29 - السراج الطوسي: المصدر السابق، ص 295
30 - أنور فؤاد أبو خزام: المصدر السابق، ص 114. وتعريف الغزالي موجود بكتابه (الإملاء على مشكل في إشكالات الأحياء)، أما تعريف ابن عربي فوجود بكتابه (الفتوحات المكية).
31 - التهانوي: المصدر السابق، ص 914.
32 - ينظر، أنور فؤاد أبو خزام: المصدر السابق، ص 114.
33 - ابن منظور: لسان العرب المحيط، مادة (شذا).
34 - المصدر نفسه، مادة (سنا).
35 - أنور فؤاد أبو خزام: المصدر السابق، ص 79-80.
36 - السراج الطوسي: المصدر السابق، ص 293.
37 - الكلاباذي: المصدر السابق، ص 90.
38 - ابن منظور: لسان العرب المحيط، مادة (حشش).
39 - السراج الطوسي: اللمع، ص 430.
40 - ينظر، أنور فؤاد أبو خزام: المصدر السابق، ص 97-98.
41 - سورة يوسف، الآية 82.

References:

* - The Holy Quran.
1 - ‘Abbās, Iḥsān: Faṅ ash-shi‘r, Dār al-Thaqāfa, 2nd ed., Beirut 1959.
2 - ‘Usfūr, Jābir: As-ṣūra al-fanniyya fī at-turāth an-naqdī wa al-balāghī ‘inda al-‘Arab.
3 - Abū Khazzām, Anwar Fū’ād: Mu‘jam al-muṣṭalaḥāt as-ṣūfiyya.
4 - Al-Jāḥiẓ: Al-ḥayawān.

5 - Al-Kalābādhī: At-taʻarruf li-madh'hab ahl at-taṣawwuf, Markaz al-Turāth, Amman.
6 - Al-Munjid fī al-lugha wa al-iʻlām, Dār al-Shurūq, Beirut 1991.
7 - Al-Tahanuwy: Kashf iṣṭilaḥāt al-funūn.
8 - Al-Ṭūsi, al-Sarrāj: Al-lumaʻ, edited by ʻAbd al-Ḥalīm Maḥmūd and Ṭaha ʻAbd al-Bāqī Surūr, Dār al-Kutub al-Ḥadītha, Cairo 1960.
9 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʻArab, Dār Ṣādir, Beirut.
10 - Massignon, Louis: Kitāb al Tawāsīn: Al-Ḥallāj, Paris 1913.
11 - Quṭb, Sayyid: At-taṣwīr al-fannī fī al-Qur'ān.
12 - Al-Jurjānī: At-taʻrifāt, Markaz al-Turāth, Amman.

مجلة حوليات التراث، العدد 2، 2004، ص 59 - 66
ISSN 1112-5020

مرجعية النص الأدبي الوسيطي من المقدس إلى المدنس

د. محمد قادة
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

فالحديث عن الإضافات التي أدخلت على نصوص الصلوات والعنصر الغنائي الذي أصبح يحتل مكانا هاما في الطقس الديني متناوبا الدور مع تلاوة النصوص والذي ينتهي إلى تشكيل جوقات على النمط التقليدي الخاص بالأدب الغنائي القديم. وعادة الإنشاد الشعري الفردي اللاتيني الذي اتخذها الشعر المسيحي نموذجا له طوال قرون عديدة والتي خلصت في نهاية المطاف إلى حوارات تؤدي فعلا. والتطور الذي عرفته اللهجات قبل نهوض اللغات الرسمية في أوربا إلى جانب عناصر أخرى، كل هذه العناصر مجتمعة شكلت طرفا مناقضا لتدخلات الكنيسة بإقرارها قوانين الحصار والتحريم لكافة الآداب الخارجة عن نطاق الرؤية والتعاليم المسيحية لأسباب عدة، ذلك وفي نهاية المطاف أخذت الكنيسة تشجع المؤلفات التي رأت فيها تشابها من حيث الأسلوب الشكلي، فهل هذا يؤكد أن النهضة الأدبية للأجناس والأشكال قامت بفضل الكنيسة أم على أنقاضها بعد عراك طويل؟

الكلمات الدالة:

الطقس الديني، الأدب الغنائي، الكنيسة، النهضة، الأجناس الأدبية.

Reference of medieval literary text from sacred to profane

Dr Mohamed Kada
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

Talking about the additions made to the texts of prayers and the lyrical component, which has become an important place in the religious ritual, alternating in turn with the recitation of texts, which ends up forming choirs in the traditional style of ancient lyric literature. The custom of the singular Latin poetic chanting that Christian poetry has taken as its model for many centuries and which ultimately resulted in conversations that lead to action. And the development of dialects before the rise of the official languages in Europe along with other elements, all of these elements together formed a party opposing the

تاريخ النشر: 2004/9/15
kadamed67@gmail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2004

Church's interventions by approving the laws of siege and prohibition of all morals outside the scope of Christian vision and teachings for several reasons. In the end, the church began to encourage the literature in which it saw similarity in terms of the formal style, so does this confirm that the literary renaissance of the genres and forms was achieved thanks to the church, or was it ruines after a long struggle?

Keywords:

religious ritual, lyric literature, church, renaissance, literary genres.

1 - المعتقد والخلفية التاريخية:

استطاعت الكنيسة وخاصة المذهب الكاثوليكي منها وعلى طيلة قرون عديدة أن تؤثر تأثيرا عظيما في كلّ الحياة الفكرية وليس غريبا أن يمتدّ هذا التأثير على تطور الفن والأدب بشكل عام انطلاقا من مبدأ أنّ الحياة الأرضية ليست إلا ومضة من ومضات الحياة السماوية، ومن هنا جاء عدم الاهتمام بالعالم المحسوس وسادت الكنايات والرموز الغامضة والأوهام على الفن عموما وكان هذا هو الطابع المميّز لفن العصور الوسطى. فظهر الأدب الكنسي في أناشيد وأشعار روحية وسير حياة القديسين والمسرحية الكنسية (الدراما) وكان يلاحظ الشيء نفسه في الرسم والهندسة المعمارية والموسيقى، واصطبغت هذه الأنواع من الفنون بالصبغة الكنسية (الدينية المحضة).

ففي بداية الأمر لم تعتبر موضوعات الفن والأدب في بداية العصور الوسطى إلا مقدمات عارضة منعزلة. ولم تشكل أحداثا بارزة في تطور الآداب عموما. وكان أحد الأسباب المباشرة في ظهور بعض هذه الملامح الأدبية في العرض الديني الكنسي وبطريقة غير مباشرة. ورغم قوانين الحصار والتحريم لم تنقطع هذه الممارسات في مجتمعات القرون الوسطى بفضل فرق المنشدين والجوّالين (التروبادور) والرواة والبانتوميم.

فبالنسبة للأدب الدرامي مثلا، فالمسيحية كانت تعتني أكثر من غيرها بإظهار الدراما، العالم والضمير البشري. إذ إنّ تاريخ البشرية في نظرها ليس

مأساة تنتهي بالصليب وآلامه، والعالم عبارة عن مسرح لثلاثة مناظر، السماء (الفردوس) والأرض (ما بعد الخطيئة) والجحيم. أمّا الضمير البشري فموطن النزاع متجدد دائما بين الإنسان القديم الذي يحيا على الخطيئة الأولى والإنسان الجديد الذي خلقه التعميد خلقا آخر. فالكنيسة هي التي وجدت فيها البشرية هذا النوع من القلق الذي تبحث عنه في الدراما.

ففي بعض الأعياد كانت الاحتفالات الدينية تتخذ لها طابعا دينيا بشكل واضح، وكان المصلون يقومون أحيانا ببعض الأدوار مثل عيد الميلاد الذي يصحب بحوار يتلى على باب الكنيسة وبسهرات الصليب التي تقام يوم الجمعة الكبيرة ومباركة شمعة الفصح ويوم السبت المقدس (السبت النور).

استطاع العنصر الغنائي أن يحتلّ مكانا هاما في الطقوس منذ عصر قديم جدّا (القرن الرابع للميلاد) فكان إنشاد المزامير (مزامير داود في التوراة) يتناوب الدور مع تلاوة النصوص، وكان المصلون يرددون الأجزاء الختامية في صورة جوقة، مع الحركات المنتظمة المنسجمة مع اللباس الخاص.

القرن الرابع الميلادي هو الذي أدخل عادة الإنشاد الشعري الفردي، وأناشيده اللاتينية هي التي اتخذها الشعر المسيحي نموذجا له طوال قرون عديدة ثمّ ابتدعت مقطوعات غنائية في صورة حوارات كالتي تقام في افتتاح عيد الفصح.

ومن خلال هذه البراعم الأولى للتمثيليات الصادرة عن الطقوس الدينية يمكننا أن نقول إنّ المسرحية الطقسية المكتوبة باللاتينية ولدت بالأديرة وأخذت تتطور إلى أن بلغت درجة من الارتقاء إلى مسرحيات دينية مثل نص ميلاد المسيح، ونص قيام عازار، ثمّ ظهر بعدهما نصان مهمّان في نهاية القرن 12 الميلادي هما: قطعة من القيامة، وتمثيلية آدم التي أصبحت جزءا لا يتجزأ من الطقوس الدينية الرسمية.

وتوجد هذه الأخيرة كمخطوط في مكتبة (تور) يرجع تاريخها إلى القرن 12 للميلاد، وقد وجدت خصيصا لكي تقدم في أعياد الميلاد في ميدان الكنيسة الخارجي. وتشتمل التمثيلية على ثلاثة أجزاء:

1 - سقوط آدم وحواء.

2 - مقتل هابيل على يد قابيل.

3 - موكب الأنبياء لإعلان قدوم المسيح.

وعلى الرغم من أنّ هذا النص وما شابهه يبدو مفتقرا للوحدة ومفكك الأوصال إلا أنه ينطوي على فكرة تجعل منه وحدة لاهوتية. فهو يبدأ بالخطيئة الأولى وينتهي بالخلاص بعد المرور على مقتل هابيل الذي يعتبر الجريمة الأولى.

وفي السياق نفسه من التطوّر تحوّلت هذه الكتابات المقدسة إلى ما يعرف بالأسرار في فرنسا، والمعجزات في إنجلترا، والمدائحيات في إيطاليا. تغرف موضوعاتها من الكتاب المقدس وسير القديسين، وقد عرفت نوعا من التأثر بالقصائد القصصية في مراحل متأخرة نوعا ما، والتي كان يؤلفها الشعراء المتجوّلون (Troubadours)، وقد تجلى هذا النوع من الكتابة ذات الطابع الشعبي في نصوص "سر الآلام" التي ألفها القس (أرنو جريبان) عام (1450م)، ويعدّ هذا عملا ضخما - تمثيليا غنائيا - يتضمن مناظر واقعية هزلية أحيانا، يحتوي على 34574 بيتا من الشعر وعلى 224 شخصية، وينقسم إلى أربع مراحل: - الخلاص، - حياة المسيح، - الآلام، - البعث.

فالخروج عن النصوص الدينية المحضة لم يكن بالشكل القطعي الذي ينفي كلّ مسحة مسيحية عن النصوص الأدبية عامة، فقد أثيرت موضوعات ذات أهمية بالغة في حياة الإنسانية. لأنّ الدّين في هذه الحالة لم تكن وظيفته المثلى إلا تغذية الصراع الميتافيزيقي وبعث الذات الإنسانية للانسحاب إلى قاع ذاتها مؤسسة بذلك وعيا وموقفا متكاملا. فأصبحت موضوعات العزوف، الحب، الشرف، الوفاء والحرية من القضايا التي تعالج بتفاصيلها الدقيقة وإلا كيف يمكن الحديث عن الأدب الرومانسي عند الغربيين؟ أو بالأحرى ما هي مصادره؟

فليس العزوف إلا طورا للتأمّل، طورا حنينيا عابرا، ومن هنا بالضبط نجد أنّ الأدب يبحث عن قفزة نوعية متقدمة آخذا في بحثه عن حرية أرفع من تلك التي انتهت إليها المسيحية، قدره في ذلك ليس الانسلاخ عن الدين بقدر ما هو

امتداد وتكملة له. "هذا الصمت الحزين، هل يبشرني بخالقي؟ قاتم غلافه كذاته إذ بعز وفي وحده أستطيع الاحتفاء به" (شيلر). "وهذه الفراغات اللامتناهية تخيفني" (ب. باسكال).

2 - من الحتمية القدرية الوثنية إلى الحتمية القدرية المسيحية:

فإذا كان للفكر الكنسي في الفترة المبكرة من العصور الوسطى موقع مؤثر في التفكير الاجتماعي، لكن الأدب المعبر عن هذا الفكر، أو ما يسمى - بالكّتابة المقدسة - وكلّ ما يشبهه من أدب الطقوس الدينية، لم يكن يشكل أدبا قوميا ولا أساس له بالمعنى الحقيقي للأدب القومي، فتلك الكّتابة الكنسية لم تكن أدبا فنيّا، بل كان أدب توحيد - قصري- يعرقل التطور الخاص للآداب القومية. ذلك أنّه كان يسعى بكلّ الوسائل إلى تأكيد فكرة الحتمية القدرية للواقع وفكرة ثبات هذا الواقع كقدر لا مهرب منه، وبهذا يكشف ذلك الأدب ليس عن فكرة الكنيسة فقط بل وعن سعيه لتأكيد الواقع الإقطاعي للقرون الوسطى كوضعية حتمية أبدية. يضاف إلى هذا، أنّ هذا الإنتاج قد فرض عليه أن يكتب ليس باللغات القومية، بل بإحدى لغتي الكنيسة في العصور الوسطى: اللاتينية أو البلغارية القديمة (لغة الكنيسة الأرثوذكسية). ولا يستثنى من ذلك إلا بعض الآداب التي وصفت رحلات الحج إلى البيت المقدس والتي تنطوي على بعض ملامح الأدب القومي بالرغم من سيطرة ذهنية الكنيسة الإقطاعية عليه.

ولم يكن ذلك الأدب الوحيد في العصور الوسطى، فقد وجد إزاءه أدب دنيوي - ليس بالمعنى الأخلاقي - يعكس مضمونه العام بعض خصائص الأدب القومي. وكان هذا أدبا بطوليا تاريخيا معبرا عن حركة تكوّن القوميات الحديثة بقيادة الفئات الطليعية من مالكي الأرض. وأغلب ذلك الأدب اتخذ شكل ملاحم لمؤلفين مجهولين، ومن أشهر نماذجه: أغنية "رولاند" الفرنسية، أغنية عن "السيّد" الإسبانية، وحكاية "فوج إيفروف" السلافية. وتشكّل هذه الكّتابات الغنائية مصدرا قصصيا يؤسس للكّتابات النثرية كالملاحم والروايات...

3 - الخروج عن الإطار الديني:

وفي القرن 12 و13 الميلاديين ظهر أدب مغامراته الحب والفروسية التي تميّزت بأجوائها الدنيوية، وامتاز بعضها بروح مرحة تعكس ذوق وذهنية الفئات الدنيا وميلها إلى نقد الطبقات المسيطرة.

وهذه النماذج الأخيرة تنطوي على ملامح إنسانية مبكرة بل فترة ما قبل تبلور النزعة الإنسانية في عصر النهضة وبعده. كما أنّ هذه النماذج مع الملاحم القومية البطولية تشكّل أساس الآداب القومية التي ستظهر في آخر العصور الوسطى وصدر عصر النهضة في إيطاليا.

ففي مجرى تطور هذا النوع من الإبداع الأدبي ذي المواضيع الواقعية - بهذه الدرجة أو تلك - تبلورت تدريجيا النظرة الإنسانية لدى الأدباء وكان ذلك كله الأساس الذي قامت عليه تشكّل الملامح المميّزة للآداب القومية، ويظهر تنوعها مقابل رتابة الأدب الكنسي.

وأحسن نموذج معبر عن هذه السمات القومية والنزعة الإنسانية لآخر العصور الوسطى، عمل دانتي (Dante) "الحياة الجديدة" الذي يقدم لنا في الوقت ذاته نموذجا لتداخل المراحل.

إنّ عمل دانتي "الحياة الجديدة" يكاد يكون مكرّسا لموضوع الحب، لكن دانتي يخطو به إلى الأمام، فهو يستشعر مقاييس الطهر والعفة كصفتين تبدوان في الأدب الكنسي أساس الصورة النموذجية للسيدة العذراء، مسبغا عليها طابع الأنانية (طابعا إنسانيا) يجعل المرأة أقرب إلى صورة حبيبات الفرسان في الشعر البروفانسالي والتروبادور من ناحية، وهو من ناحية أخرى يعنى في عمله هذا عناية شديدة بوصف المشاعر الإنسانية وتحليلها تحليلا على درجة من التركيز تجعل من هذا العمل أحد النماذج المبكرة للرواية النفسية قبل ظهورها في الآداب الأوروبية في عهود لاحقة.

إنّ شدة عناية دانتي بالشخصية الإنسانية ومشاعرها تجعل منه ليس فقط ممثلا لإنسانية العصور الوسطى، بل وممهدا لعصر النهضة المبكر. وبهذا يقدم أدب

دانتي نموذجا لتداخل المراحل والعصور الأدبية، ومؤكدا فكرة أنّ جذور أيّة مرحلة تمتد في المرحلة السابقة.

وهنا يجب أن نؤكد حقيقة أنّ دانتي لم يكن حالة شاذة تقع خارج التاريخ الفعلي لمجتمعها، بل إنّ اشتراك دانتي في الصراع السياسي الذي نشب بين سلطة إقطاع العصور الوسطى والبورجوازية التجارية الناشئة، وتعرضه للنفي المؤبد نتيجة مواقفه الراديكالية، إنّ كلّ ذلك يؤكد حقيقة أنّ الظاهرات الأدبية العامة ليست إلا نتاجا مباشرا أو غير مباشر لما يجري في الحياة ذاتها.

ضروري هنا أن نشير إلى سمتين أساسيتين في إنسانية آخر القرون الوسطى وفترة من عصر النهضة من خلال أدبها. أنها كانت فردية ذاتية النظرة. افتقارها وافتقادها النظرة التاريخية. وهي بهذا تميّز عن آداب القرون اللاحقة التي قامت فيها النظرة الإنسانية على فهم أعمق لوجود الإنسان الاجتماعي، وفهم متطور لتاريخية الوجود الاجتماعي ذاته. أي تطوره المتواصل المادي والروحي، ما منح التيار الإنساني في الأدب مضمونا يتجاوز حدود البلدان والطبقات الاجتماعية.

لكنّ الهام في إنسانية آخر العصور الوسطى هو أنّها مهّدت للاتجاه بالأدب نحو الاهتمام بالحياة الإنسانية المادية والروحية وتنوعها اللامحدود ممّا سنلحظه حتما وبالنتيجة في نماذج عصر النهضة المبكر محافظة بذلك على كثير من ملامحها الروحية التي تتشكّل منها الموضوعات والمضامين الأدبية ذات البعد الإنساني.

ويلاحظ على الأعمال الأدبية المتأتية فيما بعد أنها لم تخلو من التأثيرات المسيحية سواء بالنفي أو الإثبات وحتى النصوص التي مارست الأفكار الفلسفية واعتنت بالقضايا الإنسانية بعيدة عن مراعاة الأسلوب الأدبي الذي تصاغ به هذه الكتابات، وهذا دليل آخر على أن الأثر الرومانسي الناتج عن تفاعل الدين والممارسة الأدبية شكل بدوره خلفية وإطارا فكريا لنهوض مذاهب أدبية كبرى حاولت التغلغل في أعماق الذات البشرية والبحث عن المرتكز الأساسي والصحيح لقيام الروح في أسمى تجلياته، الأمر الذي لا يتحقق إلا بفضل العودة إلى الوازع الديني.

المصادر:

1 - شيللر: في التربية الجمالية للإنسان.

2 - أغنية رولاند.

3 - ملحمة السيد.

4 - سر الآلام.

5 - دانتي: الحياة الجديدة.

References:

1 - Alighieri, Dante: La vita nuova.

2 - Cantar de mio Cid.

3 - La chanson de Roland.

4 - Schiller, Friedrich: On the aesthetic education of man.

5 - The secret of passion.

مجلة حوليات التراث، العدد 2، 2004، ص 67 - 75
ISSN 1112-5020

الشعر الديني عند محمد العيد آل خليفة

الشارف لطروش
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

الشاعر محمد العيد آل خليفة رجل إصلاح بما وقر في ذهنه وتأصل في روحه، سواء في ذلك بيئته وتربيته وتوجيهه واستعداده الفطري، وبما تلقاه من مبادئ وتوجيهات دينية وفكرية وإصلاحية على أيدي معلميه ومرشديه، وقد تجلت هذه الروح في أشعاره. وجاء شعره الديني شعرا إصلاحيا اجتماعيا، فكان شعرا بعيدا عن القضايا الفلسفية أو العقلية المجردة، ومحاورة لا تخرج عن قضايا الأمة والوطن والإصلاح، فهو شاعر ملتزم يكتفي بتوجيه المجتمع ووجهة تخدم القضايا الأساسية الملموسة. وتجلى شعره بالبساطة والوضوح، وكثيرا ما وقف شعره عند الحقيقة.

الكلمات الدالة:

الإصلاح، محمد العيد، الشعر الديني، القضايا الوطنية، الأدب الجزائري.

Religious poetry by Mohamed el Laid al Khalifa

Charef Latroche
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

The poet Mohammed el-Aid al Khalifa is a man who reformed what he recognized in his mind and rooted in his soul, whether in his environment, his upbringing, his guidance and his innate readiness, and with what he received of religious, intellectual and reform principles and directives at the hands of his teachers and mentors, and this spirit was manifested in his poems. His religious poetry was social reformist poetry, so it was a poetry away from abstract philosophical or mental issues, and a dialogue that does not deviate from the issues of the nation, the homeland and reform, as he is a poet who is committed to directing society and a destination that serves the basic tangible issues. His poetry was simplicity and clarity, and his poetry often stood at the truth.

تاريخ النشر: 2004/9/15
charef255@yahoo.fr
© جامعة مستغانم، الجزائر 2004

Keywords:
reform, Mohamed Laid, religious poetry, national issues, literature.

يعد محمد العيد آل خليفة من رواد الشعر العربي الحديث، ومهما اجتهدنا في تبيان أهمية شعره فلن نقول أكثر مما شهد به رئيس العلماء وشيخ الأدباء البشير الإبراهيمي (ت 1965م) الذي قال: "رافق شعره النهضة الجزائرية في جميع مراحلها، وله في كل نواحيها، وفي كل طور من أطوارها، وفي كل أثر من آثارها - القصائد الغر، والمقاطع الخالدة، شعره - لو جمع - سجل صادق لهذه النهضة وعرض رائع لأطوارها"(1).

وكان محمد العيد جديرا بكل ما نال من ألقاب تدل على رسوخ القدم في ميدان الشعر، فقيل عنه شاعر النهضة الجزائرية وشاعر الشمال الإفريقي. وخير دليل على صحة هذه الأوصاف تلك الحياة الصاخبة التي عاشها، وكانت نابضة بالشعر والجهاد الفكري، والتي ترجم معظمها تراثه الشعري المبثوث في ديوانه الذي حوى مائتي نص شعري أغلبه قصائد طوال، كان فيها محمد العيد من أقوى الشعراء الجزائريين "تمثيلا للشعر العربي الصميم في صياغته ونظمه"(2).

وقد جمع قصائد الديوان أول مرة تلميذه أحمد بوعدو سنة (1952م)، وتم طبعه سنة (1967م)، ولكن الأستاذ محمد بن سمينة كشف عن قصائد للشاعر لم تنشر، جمعها من الصحف الوطنية القديمة، ومن النسخة المخطوطة من ديوان الشاعر، ومن أسرته ومعارفه، وهي بذلك تكملة واستدراك على الديوان، ونشرها في كتاب وسمه بـ"العيديات المجهولة"(3).

وكان الشاعر محمد العيد ينطلق في شعره من أربع كليات هي: الوطن والعروبة والإسلام والإنسانية، فكان سجلا أمينا لأحداث الوطن الصغير والكبير على السواء، ومعبرا عن آمال الأمة وآلامها، ولا تكاد تخلو قصيدة من الطابع الديني حتى في القصائد الذاتية وقصائد الرثاء والوصف.

وإن الحديث عن شعر محمد العيد يقودنا إلى الحديث عن الشعر الديني

الجزائري الحديث الذي امتاز بتنوع الموضوعات، وغزارة الإنتاج، وكان له دور كبير وخطير في الساحة الأدبية والروحية والسياسية الجزائرية، حيث إنه يمثل قسما كبيرا من الشعر الجزائري الحديث، ونميز فيه ثلاثة اتجاهات هي: الشعر الصوفي، والشعر الإصلاحي، والشعر الديني الملحون.

والملاحظ أن الشعر الصوفي كان في أغلبه مدائح نبوية وتوسلات بالرسول والصحابة والأولياء، وقد تجلى هذا الاتجاه بوضوح بعد تعرض الجزائر لحملات الدول الأجنبية، وبخاصة الحملات الإسبانية، وقد عمل الأتراك العثمانيون أثناء وجودهم في الجزائر على تشجيع هذا اللون من الشعر و"وجد من الشعراء من يكتب قصة الرسول كاملة منذ ولادته حتى وفاته، أو يتحدث عن معجزاته أو يصف جماله الظاهر والباطن، ويشيد بنبوته وأخلاقه، بل من الشعراء من أرخ لغزواته وتحدث عن صحابته وأهل بيته وآثاره وفضائله... بل وجدت كتب معظمها صلوات على النبي ليس فيها من الشعر قليل أو كثير"(4).

وقد دأب هؤلاء الشعراء على نظم قصائد المدائح كلما حل شهر ربيع الأول، وكان مدح الدايات في العهد التركي مختلطا بمدح الرسول والتوسل به، ومن المؤكد أن الاستعمار الفرنسي عمل على تشجيع هذا الشعر لأنه لم يشكل خطرا ولا تهديدا على وجوده.

وأما شعر الاتجاه الإصلاحي فقد ظهر بظهور الفكر الإصلاحي الذي بدأ يتبلور قبيل الحرب العالمية الأولى، وبرز بشكل واضح بظهور جريدة المنتقد عام (1925م) "وهي أول صحيفة رفعت شعار الفكر الإصلاحي... وأعلنت عن هويتها التي تتمثل في الرجوع إلى الماضي العريق فكرا وثقافة وتراثا"(5).

وكان شعراء الإصلاح يتأملون واقع المجتمع والأمراض التي شاعت فيه، واجتهدوا في علاجها عن طريق الدين وقيمه، وسلكوا أسلوب اللوم والتقريع أحيانا والسخرية والتهكم أحيانا أخرى، وأعلنوا رفضهم إهمال المرأة والأطفال ودعوا الناس إلى التوبة والرجوع إلى الله، كما دعوا إلى رفض الفكر الغيبي الذي لا سند له من الكتاب والسنة، وتكررت في أشعارهم كلمات النهضة والتقدم

والإصلاح والعصر الجديد، وكان الجامع بينهم المبدأ الذي يقول: "الإصلاح يبدأ من الدين وينتهي به"، ولم يعد شعرهم مدحا فقط لصاحب الرسالة الإسلامية بل حمل الهم الاجتماعي للشعب إضافة إلى القيم الروحية والتربوية التي كان يدعو إليها.

وكان بين التيارين الشعريين الصوفي والإصلاحي معارضات ومجادلات شبيهة بشعر النقائض الذي شاع في العصر الأموي، ولكن الشاعر محمد العيد لم يشارك في تلك المجادلات قط. وأما أصحاب الشعر الديني الملحون فكان عددهم كبير، وكانت قصائدهم تقترب من الفصاحة، وكان فيها المديح والنصائح والحكم والنقد لأحوال المجتمع والتصرفات الغريبة عنه، ولكنه لم يراع الإعراب والقواعد في نظمه.

والشعر الديني عند محمد العيد يمثل أغلب شعره، وهو شعر إصلاحي، والإصلاح سمة غالبة على شخصيته، وهو في شعره لم يتناول قضايا فلسفية أو عقلية مجردة، كان يقتبس من القرآن الكريم والسنة النبوية، ويوظف التاريخ الإسلامي المشرق، وبعض مواقف أعلامه ورجاله في الرسالة التي يحملها والقضايا التي يدافع عنها، وفي شعره نجد التمجيد للشهادة والشهداء، وذلك في أكثر من قصيدة، ومنها قصيدة (وقفة على قبور الشهداء)(6)، والتي يقول فيها:

رحم الله معشر الشهداء وجزاهم عنا كريم الجزاء
وسقى بالنعيم منهم ترابا مستطابا مقطر الأرجاء
هذه في الثرى قبور حوتهم أم قصور تسمو على الجوزاء

والابتهال إلى الله: وله في هذا الموضوع عدة قصائد وكثير من الأبيات أهمها قصيدة (فاتحة ثناء وابتهال)(7)، وفيها يقول:

حمدتك باللسان والجنان وحمدك غرة النعم الحسان
وباسمك ابتدي وعليك أثني مما أثنيت في السبع الثاني

فأنت موفقي للخير فضلا وأنت معلمي قول البياني

والاحتفاء بالأعياد والمناسبات الدينية، كالمولد النبوي الشريف وشهر الصيام والحج وغيرهم، وفي هذا المقام يقول صالح خرفي: "يحلق محمد العيد في الأفاق البعيدة للرسالة السماوية والمواقف البطولية لظهور الإسلام، والتركيز في حياة محمد صلى الله عليه وسلم على جانب الجهاد، والوقوف مليا عند فتوحاته، وتلك هي مطامح الشعب الجزائري، وهو يعاني من التحكم الأجنبي"(8).

ومن تلك المناسبات التي احتفي بها محمد العيد وخلدها بشعره في عدة قصائد ذكرى المولد النبوي الشريف ومنها قصيدة (سلوا التاريخ)(9) التي تجاوز فيها الحديث عن الذكرى إلى الدعوة إلى الاستقلال والتحرر من نير الأجنبي.

وفي مباركة أعمال وفود الوعظ والإرشاد وتحية أهل العلم والعلماء نقرأ له عشرات القصائد والمقطوعات، ومنها (قصيدة تحية العلماء)(10) التي يقول فيها:

طلعتم علينا كالكواكب في الدجى وسرتم إلينا كالسحائب في الجدب
بسطنا لكم منا قلوبا حفية فدوسوا عليها لا تدوسوا على التراب
وقمنا وللآذان منا إصاخة إليكم فهاتوا من حديثكم العذب

وفي الرد على أعداء الدين له عدة قصائد منها قصيدة (هذيان آشيل)(11)، وأشيل أحد غلاة الاستعماريين في الجزائر، وقد كتب عدة مقالات في إحدى الجرائد المتعصبة تحامل فيها على الإسلام والمسلمين، فكان رد الشاعر قائلا في تلك القصيدة:

هيهات يعتري القرآن تبديل وإن تبدل توراة وإنجيل
قل للذين رموا هذا الكتاب بما لم يتفق معه شرح وتأويل
هل تشبهون ذوي الألباب في خلق إلا كما تشبه الناس التماثيل

وفي الحث على الإعلام الرسالي الهادف (الذي يحمل رسالة الدين والأمة) له قصيدة (تحية جريدة السنة)(12) التي يقول فيها:

تحر أساس العدل إن كنت شائدا   فما كان طاغ قائم الركن سائدا
تنفس فجر الحق حولك صادقا   أغر فما غر العيون الرواقد؟
ويا أيها الداعي إلى الله لا تهن   ولا يك في البأساء صبرك نافدا

وكان لمحمد العيد حوليات شعرية اعتاد إلقاءها في المناسبات الخاصة بجمعية العلماء، وفيها تنويه بالقيم السامية للدين الإسلامي، وتغن بالعلم والعلماء. ويلتفت الشاعر إلى تاريخ السلف الصالح فيذكر بخصالهم، ومن ذلك انتهازه لمناسبة إسلام شاب فرنسي يدعى (نبوا) وتسمى بعد إسلامه (علي سليمان) فنظم قصيدة (تحية المسلم الجديد)[13]. وراح يبين فيها مكانة سلمان الفارسي، وصهيب الرومي، وبلال الحبشي في الإسلام، وندد بموقف بعض الشباب الذين غرهم بريق الحضارة الغربية، وفيها يقول:

زفت إليك عرائس الإلهام   فطرحت عنك بوالي الأوهام
وبحثت في الأديان بحثا منصفا   فجنحت بعد البحث للإسلام

وفي شعره دعوة إلى التفاؤل والصبر حيث يقول في قصيدة (كن قويا)[14]:

حثك المجد فاعتن   واكسب المجد واقتن
لا تقل مشعلي خبا   واحتوى الليل مسكني
لك في الأرض راحة   من جنى الخلد تجتني
واجعل الصبر ديدنا   إنه خير ديدن

وأما اليأس والكآبة فليس لهما مكان في قلبه، بل إنه حاربهما في عدة مناسبات منها قوله في قصيدة (أبا المنقوش)[15]:

ما في الجو من غيم كثيف   وإن طال المدى فإلى زوال
وقل لابن الجزائر كن صمودا   فنصر الله للبأساء تالي

تحد الأقوياء بكل صبر ووال الاحتجاج ولا تبال

وكان للشاعر أمنيات جليلة، فهو يتمنى العيش حرا في بيئة خالية من الحقد والخطايا، وأداء فروض الحب والطاعة لله وحده حيث يقول(16):

ليتني كنت سائحا موطني البيد ولبسي المسوح والأهدام
وطعامي النبات من كل نوع ومبيتي الكهوف والأكام
وسميري النجوم والطير فيها وعشيري الوعول والآرام
وجهتي للذي هداني وقصدي وصلاتي لوجهه والصيام

وقد علق أبو القاسم سعد الله على الأمنية التي تضمنتها الأبيات السابقة فقال: "إنها أمنية تذكرنا بأساطير الفلاسفة المتصوفين، وتحضر إلينا صور العشاق العذريين الذين يجدون في الخلاء والمناجاة متعة الروح الظائمة حيث يسمعون همسات الأحبة تناجيهم عن قرب تارة وعن بعد تارة أخرى، وهم مع كل همسة ومع كل طيف يزدادون شوقا، ويحترقون لإشراقة الوجه الحبيب"(17).

وقد طرق الشاعر موضوعات أخري دينية تتعلق بأمور العقيدة حارب فيها أمراض التردد والإلحاد وكشف أباطيل المستشرقين، وموضوعات تربوية. وفي موضوع المرأة الذي خاض فيه الكتّاب والشعراء والمفكرون كان لشاعرنا رأي برز في كثير من الأبيات، وفيه دعوة إلى التعفف والتعلم في البيت والمدرسة، وفيه تشنيع صريح بالرذائل والانحرافات. ونقرأ في شعره نظرته للحياة والموت وهي نظرة لا تحيد عن تعاليم الدين، والتي يرى فيها أن الحياة ما هي إلا طريق شائك حيث يقول في قصيدة (في ظلال الخير)(18):

والعيش ما العيش سوق ملؤها سلع فاحسنوا التجر فيها واصطفوا السلعا
والموت ما الموت عقبى العقبيات فمن أفضى إليه عداه السعي وانقطعا
من مهد المهد شق اللحد في نظري للعقبيات ومن سمى الوليد نعى

ويقول أبو القاسم سعد الله عن هذه الأبيات: "وتذكرني هذه الأبيات

بقصيدة المعري الخالدة التي أولها:

غير مجد في ملتي واعتقادي نوح باك ولا ترنم شاد
وشبيه صوت النعي إذا قيس بصوت البشير في كل ناد

ويبدو التجاوب واضحا بين الشاعر والمعري في أكثر نظراته الفلسفية التي نحن بصددها"[19]. وللشاعر محمد العيد شعر صوفي مجرد يقول عنه أبو القاسم سعد الله: "في زهده تظهر بساطة أبي العتاهية وتسامي ابن الفارض وتحرر الغزالي وابن تيمية"[20].

وإذا وازنا بين شعره الديني وشعر الأمير عبد القادر نجد شعر الأول أغزر وأطول نفسا، طابعه إصلاحي اجتماعي في أغلبه بينما شعر الأمير أغلبه من الشعر الصوفي الخالص حيث المصطلحات والصور والرموز الصوفية تبدو بكل وضوح وجلاء. وفي المديح يختلف محمد العيد عن الشعراء الآخرين وله أسلوب يقول عنه عبد الله الركيبي: "هو أسلوب يتفق مع النظرة الجديدة لسيرة الرسول فيدخل الشاعر في الموضوع مباشرة بلا مقدمات غزلية أو دون ذكر للشوق لأن الغرض هو تبيان سموّ الرسالة وعظمتها"[21].

الهوامش:

1 - محمد العيد آل خليفة: الديوان، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر 1967، ص (ي).
2 - محمد مصايف: فصول في النقد الأدبي الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر، ط2، الجزائر 1981، ص 6.
3 - محمد بن سمينة: العيديات المجهولة، موفم للنشر، ط1، الجزائر 2003.
4 - عبد الله الركيبي: الشعر الديني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر 1981، ص 48.
5 - المرجع نفسه، ص 559.
6 - ديوان محمد العيد آل خليفة، ص 435.
7 - المصدر نفسه، ص 379.
14/8 - نفسه.

15 - المصدر نفسه، ص 425.

16 - المصدر نفسه، ص 178.

17 - أبو القاسم سعد الله: شاعر الجزائر محمد العيد، ص 100.

18 - محمد العيد آل خليفة: الديوان، ص 255.

19 - أبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، ص 104.

20 - نفسه.

21 - عبد الله الركيبي: الشعر الديني الجزائري الحديث، ص 89.

References:

1 - Al-Khalifa, Mohamed Laïd: Diwān, SNED, Alger 1967.

2 - Bensmina, Mohamed: Al-ʻidiyyāt al-majhūla, ENAG Editions, Alger 2003.

3 - Messaif, Mohamed: Fuṣūl fī an-naqd al-adabī al-Jazāirī al-ḥadīth, SNED, 2nd ed., Alger 1981.

4 - Rekibi, Abdallah: Ash-shiʻr ad-dīnī al-Jazāirī al-ḥadīth, SNED, Alger 1981.

5 - Saâdallah, Abou el-Kacem: Shāʻir al-Jazāir Mohamed Laïd.

مجلة حوليات التراث، العدد 2، 2004، ص 77 - 91
ISSN 1112-5020

الرؤيا الصوفية للعالم والحياة الإنسانية في "النبي" لجبران خليل

سعيد المكروم
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

تتناول مداخلتي هذه منهج جبران الصوفي في رؤية الخلاص من أزمته المزدوجة، أزمة ذاته أولا، وأزمة الإنسان في ظل الحضارة المادية المعاصرة ثانيا. على مستوى الذات يصل جبران إلى خلاصة الفردي عبر ممارسة تأثيريته الإبداعية في التوفيق بين فرديته بوصفه فنانا مبدعا وبين أناه الاجتماعية بوصفه كائنا اجتماعيا ينبغي عليه التواصل مع المجتمع. أما على مستوى المجتمعي، فإنه يطرح مشروعا روحيا أساسه المحبة الشاملة، وطائفة من الفضائل المسيحية الأخرى، لكنها تستند في النهاية إلى معتقدات شرقية غير مسيحية، كاعتقاده بالتقمص والتناسخ ووحدة الوجود. ومن هذه الوجهة يرى أن مسألة النقص الإنساني هي مسألة عرضية في الوجود، سرعان ما تزول مع تحقيق الإنسان لذاته الكبرى في اللانهاية الكونية، كما أن قبول الإنسان بالألم ضروري لتجاوز نقصه البشري ريثما يحقق كماله في الأدب.

الكلمات الدالة:

المحبة، المعتقدات الشرقية، وحدة الوجود، التصوف، المجتمع.

Sufi vision of the world and human life in the "Prophet" of Gibran Khalil

Said el Mekroum
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

My intervention deals with Gibran's Sufi approach to seeing salvation from his double crisis, the crisis of himself first, and the crisis of man in light of contemporary material civilization secondly. At the level of the self, Gibran arrives to the essence of the individual through the exercise of his creative influence in reconciling his individuality as a creative artist with his social self as

تاريخ النشر: 2004/9/15
andalous2006@yahoo.fr
© جامعة مستغانم، الجزائر 2004

a social being who should communicate with society. On the societal level, he proposes a spiritual project based on universal love, and a host of other Christian virtues, but ultimately based on non-Christian Eastern beliefs, such as his belief in reincarnation, reincarnation and unity of existence. From this point of view, he believes that the issue of human imperfection is an accidental matter in existence, which will soon disappear with the realization of man's greater self in the cosmic infinity, and that man's acceptance of pain is necessary to overcome his human deficiency until he achieves his perfection in literature.

Keywords:

love, oriental beliefs, pantheism, mysticism, society.

لا شك أن كتاب "النبي" الذي ألفه جبران باللغة الإنجليزية هو رائعته الخالدة إلا أن روعته هذه لا تكمن في أسلوب تعبيره بقدر ما تكمن في مضمونه الديني أي أن قيمته ليست فنية بقدر ما هي دينية. ويعزو ذلك خليل حاوي إلى "استرسال لا ضابط له يفسح المجال للوعظ وإبداء الملاحظات"[(1)].

وإذن فما يهما من كتاب النبي هو أسلوب رؤياه للإنسان والحياة والكون. ولقد أبدى فيه جبران نزعة توكيدية شديدة للحياة فتجاوز فرديته الضيقة إلى انفتاح واسع على الحياة الإنسانية. فقد صار الآن يمتلك "منتهى القوة على الضبط الذاتي"[(2)]. وهي القدرة التي مكنته من الانتصار على نظرته التشاؤمية القاتمة التي كانت تعيقه من قبل عن فهم ذاته الجوهرية. وانتقل بذلك إلى رؤيا أكثر شمولا ونضجا وحيوية تجاه العالم. ويعتبر هذا الإنجاز الجبراني على صعيد معرفة الذات والعالم منتهى الجهد الروحي الطموح إلى الخلاص الشامل. وهو مجهود روحي ضخم أكسبه تلك القدرات الإدراكية العليا التي يمتلكها الصوفي، ذلك الإنسان الذي تجاوز مستويات المعرفة الدنيا من حسية وعقلية إلى مستوى روحي سام. وكان من نتائج ذلك كرزه بالمحبة الإنسانية الشاملة.

ولا يعني ذلك ضمور الإحساس الفردي عنده بل إن كفاحه من أجل الحياة كان يتطلب منه التوفيق بين نزعته الفردية وانتمائه الإنساني، وهو ما فرض عنده تأزما فكريا طوال مراحله السابقة جسدته رؤياه اللاانتمائية، لكنه بوصفه

فنانا مبدعا استطاع تجاوز هذا المأزق الفكري (الاغتراب) بفضل صوفيته الرؤيوية التي غدت عنده دافعا روحيا فعالا على السمو والارتقاء. وتساعدنا نظرية (أوتو رانك) في "القوة من أجل النمو" على فهم النحو الجبراني في الخلاص إذ يعتبر "أن الصراع الأساسي في الإنسان هو بين الرغبة في الوحدة الاجتماعية والحاجة لأن يصبح مستقلا أو منفردا. فالشخص الأكثر نجاحا في تجميع هاتين النزعتين المتعارضتين معا هو (الفنان) لأنه من المفروض أن يشارك في العمل المبدع الذي يكون فيه واحدا مع الناس الآخرين ويظل في نفس الوقت فردا مستقلا متميزا"(3).

لكن إذا كان هذا النوع من التوافق يحدث تلقائيا عند كل فنان مبدع بغض النظر عن موقفه الفلسفي من المجتمع، فإنه عند جبران مرتبط فضلا عن ذلك بقابليته على قول "نعم" للحياة الإنسانية. وهو يعترف في رسالته إلى "ميّ" بأن كتاب النبي ما كان ليعرف النور لو بقي هو سجين ذاته الفردية، سجين مشاعره السلبية تجاه الواقع الإنساني، وإنما "النبي" هو حصيلة نظرة جديدة إلى الحياة الإنسانية، قوامها الحب والرغبة في الاتصال بالآخرين من أجل الخير العام إذ يقول: "إنما النبي يا ميّ أول حرف من كلمة... توهمت في الماضي أن هذه الكلمة لي وفيّ ومني، لذلك لم استطع تهجئة أول حرف من حروفها، وكان عدم استطاعتي سبب مرضي بل وكان سبب ألم وحرقة في روحي. وبعد ذلك شاء الله وفتح عيني فرأيت النور ثم شاء الله وفتح أذني فسمعت الناس يلفظون هذا الحرف الأول، شاء الله وفتح شفتي فرددت لفظ الحرف: رددته مبتهجا فرحا لأنني عرفت للمرة الأولى أن الناس هم كل شيء وأنني بذاتي المنفصلة لست شيئا"(4). ذلك أن النبوة في بعدها الرسالي لا معنى لها بدون قبول الآخر والاتصال به بوصفه طرفا وموضوعا للخطاب، فمن يسمعه من أهل الأرض يا ترى لو صرخ في السماء؟! لذلك لم يستطع من قبل أن يترنم بأول حرف من النبي وهو متعلق بالماوراء أو ساكن في ظل وادي الحياة إذ ينطوي هذا الاتجاه على رفض للبشر.

أما وقد طور قدراته الإدراكية فقد أصبح قادرا على محبة الإنسان. هذا الإنسان الذي يغدو محورا لتعاليم النبي. وعلى هذا النحو ف"الجبرانية هي جوهريا نبوة إنسانية. وجبران، بهذا المعنى، يطرح نفسه كنبي للحياة الإنسانية بوجهيها الطبيعي والغيبي، لكن دون تبليغ رسالة إلهية معينة. والفرق بين النبوة الإلهية والنبوة الجبرانية هي أن النبي في الأولى ينفذ إرادة الله المسبقة، الموحاة، ويعلم الناس ما أوحي له ويقنعهم به. أما جبران، فيحاول على العكس أن يفرض رؤياه الخاصة على الأحداث والأشياء أي وحيه الخاص"(5). فالنبي كان مخاضا صامتا في النفس الجبرانية قبل أن تلفظه شفتاه. كانت توحيه إليه نفسه، المكتنفة بأسرار الظواهر، فهذه النفس قد بلغت عظمتها حين أدركت توحدها بالكون فغدت تسمع في قاعها ما أوحاه إليها الضمير الكلي السرمدي (الله)، لكن الله عنده ليس إلا ذاته الكبرى الساكنة في الأبدية، التي ينطوي عليها وجوده الأصيل الجوهري، وليس ذاتا منفصلة عن ذاته. ومن هذه الوجهة، فالبشر بالنسبة إلى جبران ليسوا إلا صورته الأخرى التي لم تدرك بعد جوهرها الإلهي. ولذا فمهمته الرسالية هي حملهم على إدراك حقيقتهم المتعالية تلك. وهذا هو جوهر دعوة النبي.

وليس غريبا أن يولد "النبي" في قلب الحضارة الغربية، ذلك أن هذه الحضارة بماديتها الحيوانية هي التي حرضت ولادته. فالشوق العظيم إلى الله لا ينمو إلا في الصحراء حيث تاهت آمنة العلوية ووجدت المدينة المباركة المحجوبة، أو في الغاب حيث انصرفت إلى العبادة. أما المدينة الغريبة، فهي بما تعنيه وترمز غليه، حجاب على البصيرة يحول دون انطلاق الشوق في النفس إلى اللانهائي. وإذن فدور النبي هو أن يكشف هذا الحجاب الأسود الكثيف الذي يرين على الروح البشرية، حتى تشف وتصفو، ويسكنها الشوق، فتستعد للإبحار. لذلك لا يسره أن يغادر أهل مدينة أورفليس لمعانقة بحره الأعظم، قبل أن يقول لهم كلمته المجنحة. ولذلك يستأذن أبناء البحر القادمين إليه في موكب عظيم احتفاء بعودته المباركة إلى الرحم الأولى التي انفصل عنها إذ يقول: "إنني على أتم الأهبة

للإبحار، وفي أعماقي شوق عظيم يترقب هبوب الريح على القلوع بفارغ الصبر. ولكنني أود أن أتنفس مرة واحدة في هذا الجو الهادئ وأن ابعث بنظرة عطف إلى الوراء"[6]. وليست نظرة العطف هذه التي يريد أن يلقيها إلا كلمته المجنحة تلك. وليس الوراء إلا الحياة الإنسانية التي تبرقع بها دهرا. وليس أهل أورفليس إلا المجتمع البديل الذي سيرث رسالته المقدسة. أما البحر التي تترجح أصداء ندائه المبهمة في نفس النبي، فليس إلا ذاته الكبرى التي يحن إلى الالتحام بها، لأنها الرحم الأولى التي انفصل عنها أول مرة. وبذلك فالبحر قد يغدو أيضا رمزا "إلى بداءة الحياة، عهد كان البحر أمّ الحياة الأرضية كلها"[7]. ولذلك فمشروع النبي هو العودة بالإنسان إلى لحظة ولادته الأولى، إلى عهد الفطرة والبراءة حيث كان يعيش حالة "العري" من كل ما يمت إلى نظام المدينة بصلة.

وجبران لا يخفي رفضه للإنسان "الصناعي"، وحنينه إلى الإنسان "الطبيعي" إذ يتمنى زوال الحضارة التي فصلت الإنسان عن نبعه الروحي الأول: الطبيعة، لكنها تبقى مجرد أمنية لم تحن ساعتها بعد إذ يقول نبيه المسمى "المصطفى" لأهل أورفليس: "أواه لو أتستطيع أن أجمع بيوتكم بيدي فأبددها في الإحراج والرياض كما يبذر الزارع زرعه في الحقول. أود لو كانت الأودية شوارع لكم، ومسالك التلال الخضراء أزقة تطرقها أقدامكم عوضا عن أزقتكم وشوارعكم القذرة... ولكنها هذه جميعها تمنيات لم تحن ساعتها بعد"[8]. لكنه مع ذلك، يدعو أهل المدينة إلى تمثل نموذج الطبيعة في تصورهم للحياة، إذا كان لابد أن يعيشوا بين أسوار المدينة قائلا: "اِبن من خيالك مظلة في الصحراء قبل أن تبني بيتا في داخل أسوار المدينة"[9].

وإذا كان خليل حاوي قد لاحظ بأن جبران "يذم... حياة الحضارة في "النبي"، بينما يغدق بركاته على الحياة عامة"[10]. وأرجع ذلك إلى افتقار جبران إلى المسؤولية الثقافية والاجتماعية الصحيحة، مما جعل النبي عملا متردبا ينقصه النضوج[11]، معتمدا على أقوال نقلتها سكرتيرة جبران "بربارة يونغ"[12]، وعلى معاينة للواقع الاغترابي الذي عاشه بعض المعجبين بأفكاره[13]، فإننا نرى عكس

ذلك، فمن حق الفنان أن يحلم شعريا بواقع مثالي، عقلي، مجهول على أنقاض واقع موضوعي معلوم، ذلك أن الحقيقة الشعرية هي حقيقة رمزية لا حرفية. وعلى هذا النحو يحب فهم خطاب النبي، فكثير من مقاطعه شعري. وإذ يتمنى جبران زوال الحضارة لتقوم مقامها حياة بدائية، فإنما يبتغي بذلك ما تنطوي عليه هذه الحياة من معان روحية، لا الارتداد إلى عهد الطفولة الإنسانية. وهو الغرض نفسه الذي من أجله أشاد "جان جاك روسو" بحياة المتوحش البدائي، ومن أجله حلم "ماركس" بقيام مجتمع شيوعي طوباوي في نهاية التاريخ.

وما يدفعنا إلى ترجيح وجهة النظر هذه من الغرض الجبراني هو دعوته إلى عدم الفصل بين الحياة والدين. فالدين في نظره ليس رهين الطقوس والدعوات، بل إنه يشمل جميع مجالات الحياة إذ هو معاملة أخلاقية وحضارية. ففي الفصل الخاص بالدين يقول جبران على لسان النبي: "إن حياتكم اليومية هي هيكلكم وهي ديانتكم. فخذوا معكم كل ما لكم عندما تدخلون هيكلها. خذوا السكة والكور والطنبور، وكل ما لديكم من الآلات التي صنعتموها رغبة في قضاء حاجاتكم أو سعيا وراء مسراتكم ولذاتكم"(14). فلو كان جبران مبطلا لمنجزات الحضارة، لما طلب من البشر أن يستخدموا آلاتهم المخترعة لأنه يفهم أنها ضرورية للتخفيف من أعباء الكفاح في الحياة.

وعلى هذا النحو، يجب فهم دعوة النبي على أنها دعوة إلى إقامة حضارة على أساس روحي، حضارة يصبح فيها الإنسان عظيما "كالسنديانة الجبارة المغطاة ببراعم التفاح الجميلة، فقدرته تقيدكم بالأرض، وشذاه يرفعكم إلى أعالي الفضاء، وفي عزمه وصبره على عواصف الطبيعة أنتم خالدون"(15). هكذا يقول النبي لأهل أورفليس مشيدا بالإنسان البالغ العظمة، الكامن في ذواتهم. وهو ما يعني تأليه الإنسان، ذلك أن ألوهيته كامنة فيه بالقوة، وهو يدركها في الأبد، لكن دون اجتثاث جذوره من الأرض التي أنبتته لأنه عظيم بجسده وروحه معا، فالجوهر والعرض كلاهما واحد في نظر جبران. وإذ يكتشف هذه الحقيقة التي ينطوي عليها الوجود البشري كله، فإنه يبدي محبته الكلية للبشر، واعتزازه بالانتماء

إليهم قائلا: "وأنتم لا تعرفون العظمة إلا بهذا الإنسان العظيم الذي فيكم، وعندما رأيته رأيت حقيقتكم وأحببتكم"(16) فلولاهم لما تملكه الحب الشديد للحياة إذ يقول على لسان النبي: "فقد أعطيتموني تعطشي الشديد للحياة"(17). وهي العطية التي جعلته يتحرق شوقا إلى الينبوع الذي انبثقت منه جميع المخلوقات، ألا وهو الروح الكلي الخالد، ضمير كل شيء. وهو ما يترجمه قول النبي: "إنه ما من عطية في هذا العالم أجزل فائدة للإنسان من العطية التي تحول كل ما في كيانه من الميول والرغبات إلى شفتين محترقتين عطشا وتجعل حياته جميعها ينبوعا حيا باقيا"(18). ذلك أن غاية هذا العطش أو الشوق هو بلوغ الوحدة الشاملة، ومنها التوحد بالإنسان في كل زمان ومكان، حيث يبلغ الفرد الجبراني ذروة ارتقائه، ومعه ترتقي الحياة الإنسانية وتحقق كمالها النهائي. و"النبي" هو درجة في هذا الارتقاء التي جعلت أهل أورفليس يغدون له أنصارا وأتباعا، ينشدون مثاله الأخلاقي. وقد نتساءل كيف يتم هذا الارتقاء الروحي للإنسان في الأبد، وهو بطبعه ناقص، يجترح الشرور والآثام؟ فـ"من الواجب أن ينظر إليه بصفته مقيدا وممنوعا من تحقيق الكمال بسبب آثام البشر الناقصين جميعا"(19). والجواب "أن الخلاص لا يمكن إلا أن يكون كونيا لا فرديا. وعلى هذا يجب أن تكون عجلة التقمص هي نهاية الجميع، حتى الذين بلغوا حالة الكمال الروحي، فهؤلاء أيضا لا يخلصون ما لم يخلص جميع البشر ويبلغوا تلك الحالة بالفعل لا بالقوة"(20). وهنا تطرح بالفعل مسألة الحرية في التصور الجبراني لها، في سياق المرحلة الجديدة التي أصبح "النبي" رمزا لها. فإذا لم يكن للإرادة الفردية أثر في تغيير الوضع الشخصي والإنساني عبر كفاح الإرادة تلك، لتحقيق الخلاص الشامل، فإن الأمر إذن هو موكول إلى الإرادة الكونية، إرادة الروح الكلي. ومعنى هذا قبول جبران أخرا بالعذاب الإنساني إلى حين تبدده نهائيا مع بلوغ الإنسان حالة كماله المطلق باتحاد الإراديتين: إرادة الذات الصغرى (الذات الفردية) مع إرادة الذات الكبرى (الإرادة الإلهية). ولن يتحقق هذا إلا عبر دوامة التناسخ الأبدية. وما دام الأمر كذلك، فما على الإنسان إلا أن يحمل صليبه على كاهله مستمرئا عذابه إلى حين

تجلي الروح الكلي (الله) على العالم، دون أن تعني حالة الانتظار هذه ارتقاب عودة المسيح الجبار أو قيام ملكوت السماء، ذلك أن العقيدة الجبرانية في وحدة الوجود تتنافر مطلقا مع عقيدة البعث المسيحية.

وعلى هذا النحو، فالحرية بالمعنى الجبراني - كما يخاطب النبي البشر - هي "أن تنطق هموم الحياة وأعمالها أحقاءكم بمنطقة الجهاد والعمل، وتثقل كاهلكم بالمصاعب والمصائب، ولكنكم تنهضون من تحت أثقالها عراة طليقين"(21). فلا معنى للحرية بدون مكابدة الآلام والاستسلام لمشيئة الروح الكلي وحكمته. فالتحرر من نواقص الحياة وأعبائها مرهون بقبول المعاناة المؤقتة لأنها هي في حد ذاتها شكل من التمرد الصامت على عجز الذات البالية العتيقة، ذلك أن ما يقيد مصير الإنسان ليس أشكال العبودية الموجودة خارجه، وإنما هي الأهواء النازفة في داخله. ولن يتحرر منها إلا بتجديد حالة الميلاد الذاتية عبر التناسخ والتقمص، فيتسامى عن تلك الأهواء بارتقاء معرفته الروحية وتصاعد شوقه إلى الوحدة الشاملة، حتى ينحسر الظل ويسود النور العالم كله. وهو ما يفوه به النبي قائلا: "وماذا يجدر بكم طرحه عنكم لكي تصيروا أحرارا سوى كسر صغيرة رثة في ذاتكم البالية؟"(22). وليست هذه الكسر الصغيرة الرثة إلا تلك "الرغبات تتحرك فيكم كالأنوار والظلال، فإذا اضمحل الظل ولم يبق له من أثر أمسى النور المتلألئ ظلا لنور آخر سواه. وهكذا الحال في حريتكم، إذا حلت قيودها أمست هي نفسها قيدا لحرية أعظم منها"(23). إذن فالغاية من الوجود الإنساني ليست التحرر من النقص الأخلاقي في الإنسان، فهو يولد ناقصا، لكنه يتوق فطريا إلى الامتلاء من النبع الكوني وهو ما سيتحقق له في الأبد عبر الولادة المتجددة. ولكن لا يجب النظر إلى النقص الإنساني باعتباره شرا، إذ من شأن ذلك أن يجزئ كيان الإنسان، الشبيه بالسنديانة الجبارة، فلا يصلح وصفه مرة بالشر ومرة أخرى بالخير، ذلك أن "الثمرة لا تستطيع أن تقول للجذر: كن مثلي ناضجا جميلا جوادا، يبذل كل ما فيه لأجل غيره لأن العطاء حاجة من حاجات الثمرة لا تعيش بدونها، كما أن الأخذ حاجة من حاجات الجذر لا يحيا بغيرها"(24).

فالإنسان هو، في التحليل النهائي، ذات كلية شاملة، مسكونة منذ البدء بالعظمة. أمّا أن أمر إدراكها (العظمة) متفاوت بين الأفراد فهو صحيح، لكنه غير ممنوع إذ تحقيقها هو منال متأت للجميع بسبب الحنين المتأصل في الإنسان إلى ذاته الجبارة. يقول النبي: "أجل، إن الخير الذي فيك إنما هو في حنينك إلى ذاتك الجبارة. وهذا الحنين فيكم جميعكم. غير أنه يشبه في البعض منكم سيلا جارفا يجري بقوة منحدرا إلى البحر، فيحمل معه أسرار التلال والأودية وأناشيد الأحراج والجنان. وهو في غيرهم أشبه بجدول صغير يسير في منبسط من الأرض، يريق ماءه في الزوايا والمنعرجات، ولذلك يطول به الزمان قبل أن يصل إلى الشاطئ"(25). وهكذا، تنتفي ثنائية الخير والشر، ويتوحد كلاهما في ذهن جبران متجاوزا بذلك الحكم الأخلاقي التصنيفي لأشكال الوجود عند الفلاسفة المثاليين، ومفكري اللاهوت المسيحي. وهي نزعة جبرانية تتجه نحو تبرئة ساحة الإنسان من الخطيئة التي ألصقتها به المسيحية. فالحنين إلى التوحد بالله ليس مدفوعا بالشعور بالذنب بل مدفوع بالشوق الخالص الكامن في الذات.

وهكذا يتخذ الفكر الجبراني مسارا آخر مغايرا للوجودية الغربية المؤمنة عند كير كجورد، التي تجعل انتقال الفرد من المدرج الحسي إلى الأخلاقي وصولا إلى المدرج الديني انتقالا حرا مشحونا بالانفعال والوعي(26). ذلك أن جبران يعتبر حركة الوجود الإنساني موجهة بالقدر الكوني الذي ينتقل به من حالة إلى أخرى نحو كماله، دونما تدخل للفعل الفردي الخاص، فمآل الصيرورة الكونية هو حتمي نحو ولادة الإنسان الكامل، المزدهي بألوهيته. وتفسير هذا التحول في المعتقد الجبراني من الأسلوب الوجودي الذي ميز مراحله السابقة نحو الاتجاه الصوفي الجبري الخالص هو خروجه من أزمته اللاانتمائية نحو الخلاص النهائي في الانتماء إلى ذاته، إلى الإنسان الكوني الكامن في كل الذوات الإنسانية، فلقد منحه الإيمان بوحدة الوجود شعورا بوحدة الذات وتلاحمها.

أما المركز الروحي الذي صار يستقطب اهتماماتها وميولها ونزعاتها فهو الكينونة الإلهية التي تنطوي عليها. فلم يعد الله وجودا أعلى مفارقا لوجود أدنى بل

غدا ضميرا حيا خالدا، مستوطنا الذات. وبالتالي تغدو النفس الإنسانية المتأهلة مصدر القيم جميعا أي أنها هي خالقة الشريعة والنظام. وما دامت هذه النفس الإنسانية متمخضة عن الروح الكلي الشامل الذي يسود الكون، فكل ما يصدر عنها هو متطابق مع الحقيقة. وليست هذه الحقيقة متعالية عن الإنسان بل إنها موجودة في حنينه إلى ذاته الجبارة. وحالما يتحقق له هذا الوجود الأسمى تفيض تلك الحقيقة عن ذاته صورة للوجود الحق الشامل، فيتوحد العالم في النظام العدل المطلق.

غير أن تجلي هذا النظام الشامل هو رهن الولادة المتجددة للذات الصغرى الحالمة بالاتساع. ولذلك يعتقد جبران بالعودة المتجسدة إلى هذا العالم حتى يسهم في تحقيق ذلك المشروع الكوني بإضافة لبنة إلى بنائه الشامخ حتى ينتقل تجسيده من طور الوجود بالقوة إلى طور الوجود بالفعل. وهو ما يعبر عنه النبي قائلا: "قليلا ولا تروني، وقليلا تروني، لأن امرأة أخرى ستلدني. أودعكم وأودع الشباب الذي قضيت بينكم، فإننا في الأمس قد اجتمعنا في حلم قد أنشدتم لي في وحدتي، وبنيت لكم من أشواقكم برجا في السماء... فإذا جمعنا شفق الذكرى مرة أخرى فإننا حينئذ نتكلم معا، وحينئذ تنشدون لي أنشودة أوقع في النفس من أنشودة اليوم. وإن اجتمعت أيدينا في حلم ثان فهنالك سنبني برجا آخر في السماء"[27]. وهكذا بالعودة المتتالية، يضيف الإنسان درجا آخر إلى سلم ارتقائه حتى يتوحد الحلم بالواقع.

وفي سبيل تحقيق هذا المشروع الجبراني الحضاري، فإن المحبة يجب أن تكون شريعة الإنسان في كل زمان ومكان بأن تفيض ينابيعها فتروي شجرة الإنسان الجبارة. فدوام نموها يحتاج إلى ماء المحبة إذ بدونه لا أمل في خلودها، ومادام وجودها ضروريا واجبا، فحق أن ينقاد لندائها كل قلب بشري لأن حقيقة الكون قائمة بها، فـ"إذا أحببت فلا تقل: إن الله في قلبي، بل قل بالأحرى: أنا في قلب الله"[28]. وهكذا تتصدر المحبة بمفهومها الإنساني الشامل نظام الفضائل جميعا عند جبران، فقد "أحس أن الذات لا يمكن أن تتخطى

نفسها لتبلغ الذات العظمى مادام فيها كره واحتقار وسخرية ونقمة. فتخطي الذات يشترط محبة تشمل الإنسانية جمعاء والوجود بكامله، مادامت الذات العظمى تجسد الوحدة والحقيقة المطلقة"[29] - كما تقول نازك سابا يارد في مقدمتها لكتاب السابق - وبهذا المعنى، فالمحبة الجبرانية وإن كانت تشكل بعدا مسيحيا في مشروعه، إلا أن الذي اقتضاها فلسفيا عنده هو إيمانه بوحدة الإنسان والوجود معا، ذلك أن صورة الله في ذهنه لا تتطابق لا مع المعتقد المسيحي ولا المعتقدات السماوية الأخرى غير أنه كما تفترض المحبة المسيحية القبول بالقدر المأساوي للإنسان فوق الأرض، فكذلك المحبة الجبرانية. وفي حين تجعل الأولى نهاية العذاب الإنساني مرتبطا بنهاية التاريخ وقيام ملكوت الأبدية، فإن الثانية تربط نهايته باتساع الذات وبلوغ الإنسان حالة كماله في التاريخ أي على هذه الأرض وفي هذا العالم. وحسبُ المحبة أن تسود العالم فتتحقق معها جميع الفضائل الأخرى، ذلك أن هذه تبع لتلك. وهو السبب الذي جعله يقدم الحديث عنها (المحبة) في أول كتاب النبي. أما أخرى الفضائل التي أشاد بها في مشروعه فهي: العطاء، التضحية، التسامح، العمل، الحرية، الجمال. وبها جميعا يقوم صرح الحضارة الشامخ في ظل من توازن العقل والهوى في النفس الإنسانية.

ويعد هذا التوازن ضروريا لعودة السلام والوحدة إلى النفس وهو يقر برغبته هذه قائلا على لسان النبي: "وإنني أود أن أكون صانع سلام في نفوسكم فأحول ما فيكم من تنافر وخصام إلى وحدة وسلام"[30]، إذ لا يمكن تجسيد مشروع المحبة إذا ظل الاختلاف قائما بين قطبي النفس: العقل والهوى. فالغاية من التوفيق بينهما هي الحفاظ على الجوهر الروحي للطبيعة الإنسانية فلا تجنح نحو قطب دون الآخر لأن في ذلك تأثيرا سلبيا على مسار الحضارة. وإذ يعترف جبران بأن "العقل والنفس هما سكان النفس وشراعها وهي سائرة في بحر العالم"[31]، فإن هذا التحديد لهوية الذات الإنسانية يعني أنه لا ينكر إنجازات العقل ما لم تتعارض مع نظام فضائله سواء أكانت هذه الإنجازات معنوية روحية أم تقنية مادية، كما يعني ذلك إقراره بحق إشباع حاجات النفس وأهوائها

ما لم تؤد هي أيضا إلى الإخلال بتلك الفضائل.

فالتوازن بين عناصر النفس ضروري "لأن العقل إذا استقل بالسلطان على الجسد قيد أهواءه. ولكن الأهواء إذا لم يرافقها العقل كانت لهيبا يتأجج ليفني نفسه"(32)، كما يقول النبي. وإذا شئنا توضيحا نقول إن جبران يريد ألا يفصل التقدم الحضاري الإنسان عن فطرته التي جبل عليها أول ما انفصل عن روحه الكلي الذي تخايل ظلاله في الطبيعة، "لكن هذه الفطرة ليست الانسياق الأعمى وراء الهوى الغريزي بل إنها الفطرة الخلاقة التي تهدم مدينة زائفة لتولد حضورا إنسانيا، مثالي الكيان والقدرة"(33)، ذلك أن المدنية الغربية التي عاش في ظلها لم تكن تقيم ذلك التوازن الحكيم، فأطلقت العنان للعقل والهوى معا، فغدت مادية حيوانية، لا يزعها ضابط من روح الإنسان. وبما أن جبران يؤمن بالطبيعة الروحية للوجود الإنساني والكوني - كما عبرت عنه من قبل آمنة العلوية - فهو يهدف إلى تصحيح مسار الحضارة بأن تجعل البعد الروحي أساسا لها، "فلا يعود العقل مقيدا بحيثيات الواقع الرتيب أو أسيرا للحاضر، كما لا يعود الهوى جارفا للحياة نحو اللامعنى. إنه العقل المتحرك أبدا أمام الفطرة الهاجمة عليه من العالم البراني بكثافته المادية وفواصله وحواجزه"(34).

ولعل هذه النظرة الجبرانية المؤلفة لقوى النفس هي نتيجة للإدراك الحيوي الصوفي للعالم، الذي صار يتمتع به. وهو الإدراك القائم على الجمع بين القوى العقلية التي يمتلكها العالم، والقابلية السلبية التي يمتلكها الشاعر، وبعبارة أخرى، تريد الرؤية الجبرانية التأليف بين العلمي والشعري في الإنسان. وهي صورة الإنسان الكامل، الكوني في مشروعه النبوئي الحالم. وقد ساءه أن يكون اتجاه الحضارة الحديثة قائما على انحسار مجد الروح وتعاظم شأن المادة، فأورثه ذلك قلقا روحيا عظيما. وليس "النبي" في ضوء سيكولوجيا الذات الجبرانية إلا نتيجة هذا القلق الذي سكن نفسه المتعطشة إلى الكمال. ألم يصرح إلى "ماري هاسكل" في إحدى رسائله "أن الطموح الجوهري للشرقي العظيم هو أن يكون نبيا، في حين أن طموح الروسي أن يكون قديسا، والألماني أن يكون فاتحا، والفرنسي أن يكون فنان

كبيرا، والإنجليزي أن يكون شاعرا؟"[35].

أما النبوة فهي أعلى أشكال الوعي تلك، وهي طموح كل شرقي عظيم مثله. ومن شأن الوعي النبوئي أن يجعل الإدراك أكثر عمقا وحدّة، لأنه، بالتفسير الجبراني، متصل بضمير الكون الذي يكشف للروح الفردي الحقائق والأسرار. وبما أن جبران كان يدرك جيدا مأساة الإنسان وضياعه في ظل حضارة اتجهت نحو تأليه المادة وتغييب الروح، فقد أعلن أن مجيئه إلى هذا العالم هو من أجل قول كلمته: "جئت لأقول كلمة وسأقولها"[36]. ويبدو "أن هذه الكلمة هي نبوءته، رسالته الواعدة بالخلاص إلى العالم، ولا بد أنه ظن بأنه أداها في النبي"[37].

الهوامش:

1 - خليل حاوي: جبران خليل جبران، تر. سعيد فارس، دار العلم، بيروت 1982، ص 315.

2 - كولن ولسن: سقوط الحضارة، ترجمة أنيس زكي حسن، دار الأدب، ط2، بيروت 1971، ص 305.

3 - ريتشارد لازاروس: الشخصية، تر. سيد محمد غنيم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 120.

4 - جبران خليل جبران: المجموعة الكاملة لمؤلفاته، الرسائل، تقديم أنطوان القوال، دار الجيل، بيروت 1994، ص 229.

5 - أدونيس: الثابت والمتحول، دار العودة، ط4، بيروت 1967، ج3، ص 83.

6 - جبران خليل جبران: المجموعة الكاملة لمؤلفاته المعربة، تعريب الأرشمندريت أنطونيوس بشير، مكتبة صادر، بيروت، ص 83.

7 - ينظر، غازي فؤاد براكس، ص 202.

8 - جبران خليل جبران: المجموعة الكاملة لمؤلفاته المعربة، ص 101.

9 - المرجع نفسه، ص 100.

10 - خليل حاوي: المرجع السابق، ص 312.

11 - ينظر، المرجع السابق، ص 313.

12 - من ذلك ما نقلته "بربارة يونغ" عن جبران قوله: "أود لو أرى مدينة عصرية، لا أضواء في شوارعها"، ينظر، المرجع السابق، ص 312.

13 - ينظر، المرجع السابق، ص 313-314.
14 - جبران خليل جبران: المجموعة الكاملة لمؤلفاته المعربة، ص 133.
15 - المرجع نفسه، ص 138-141.
16 - نفسه.
17 - نفسه.
18 - نفسه.
19 - خليل حاوي: المرجع السابق، ص 252.
20 - المرجع نفسه، ص 252-253.
21 - جبران خليل جبران: المجموعة الكاملة لمؤلفاته المعربة، ص 112.
22 - المرجع نفسه، ص 113-125.
23 - نفسه.
24 - نفسه.
25 - نفسه.
26 - ينظر، عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، ط3، بيروت 1973، ص 79-80.
27 - جبران خليل جبران: المجموعة الكاملة لمؤلفاته المعربة، ص 88.
28 - نفسه.
29 - جبران خليل جبران: المؤلفات الكاملة، مقدمة ودراسة نازك سابا يارد، مؤسسة نوفل، بيروت، ص 15.
30 - جبران خليل جبران: المجموعة الكاملة لمؤلفاته المعربة، ص 114.
31 - نفسه.
32 - المرجع نفسه، ص 115.
33 - غسان خالد: جبران الفيلسوف، مؤسسة نوفل، ط2، بيروت 1983، ص 195.
34 - نفسه.
35 - أدونيس: المرجع السابق، ص 164.
36 - جبران خليل جبران: المجموعة الكاملة لمؤلفاته العربية، تقديم ميخائيل نعيمة، مكتبة صادر، بيروت، ص 349.
37 - خليل حاوي: المرجع السابق، ص 247.

References:

1 - Adonis: Ath-thābit wa al-mutaḥawwil, Dār al-ʻAwdah, 4th ed., Beirut 1967.

2 - Badawī, ʻAbd al-Raḥmān: Dirāsāt fī al-falsafa al-wujudiyya, Dār al-Thaqāfa, 3rd ed., Beirut 1973.

3 - Ḥāwī, Khalīl: Jabrān Khalīl Jabrān, (Gibran Khalil Gibran), translated by Saïd Fāris, Dār al-ʻIlm, Beirut 1982.

4 - Jabrān, Jabrān Khalīl: Al-majmuʻa al-kāmila li mu'allafātihi, Dār al-Jīl, Beirut1994.

5 - Jabrān, Jabrān Khalīl: Al-mu'allafāt al-kāmila, edited by Nazik Sabā Yārd, Mu'assasat Nawfal, Beirut.

6 - Khālid, Ghassān: Jabrān al-faylasūf, Mua'ssasat Nawfal, 2nd ed., Beirut 1983.

7 - Lazarus, Richard: Ash-shakhṣiyya, (Personality), translated by Sayyid Muḥammad Ghunaym, OPU, Alger.

8 - Wilson, Colin: Suqūṭ al-ḥaḍāra, (Fall of civilization), translated by Anīs Zakī Ḥassan, Dār al-Adāb, 2nd ed., Beirut, 1971.

مجلة حوليات التراث، العدد 2، 2004، ص 93 - 98
ISSN 1112-5020

الصوفية من خطاب الفتنة إلى فتنة الخطاب

نصيرة صوالح
جامعة تلمسان، الجزائر

الملخص:

لا شك أن الخطاب الصوفي قد لاقى الكثير من الرفض من متلقيه القدامى ذلك أنه يحمل في طياته أفكارا ومعان تتقاطع جملة وتفصيلا مع أفق الانتظار الأيديولوجي الذي ألفه المتلقي آنذاك حيث اتهم الصوفي بالكفر والزندقة والمروق لأن خطابه العرفاني اعتمد الرمز والإشارة والتلميح لغة له، لا يفهمها إلا العارف بالتجربة الصوفية. وبناء لذلك سيكون موضوع المحاضرة يدور حول هذه الفكرة من أجل الإجابة عن بعض إشكاليات الخطاب الصوفي وكيف استطاع أن يفرض نفسه نمطا كتابيا قائما بذاته. وكيف انتمى رسميا إلى مؤسسة الإبداع الأدبية من بابها الواسع.

الكلمات الدالة:

الخطاب الصوفي، العرفان، الرمز، اللغة الصوفية، التجربة.

Sufism from discourse of discord to discord of discourse

Nacira Soualeh
University of Tlemcen, Algeria

Abstract:

There is no doubt that the Sufi discourse met with a lot of rejection from its old recipients, because it carries in its folds ideas and meanings that intersect altogether with the horizon of ideological waiting that the recipient at the time composed, as he accused the Sufi of blasphemy, heresy, and infidelity because his mystical discourse adopted the symbol, sign and allusion as his language, only the one who knows the mystical experience can understand it. Accordingly, the topic of the lecture will revolve around this idea in order to answer some of the problems of the Sufi discourse and how he was able to impose himself as a stand-alone writing style, and how he officially belonged to the Foundation for Literary Creativity, from its wide door.

Keywords:

Sufi discourse, Sufism, symbol, Sufi language, experience.

تاريخ النشر: 2004/9/15
sofianet3379@yahoo.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2004

كيف استطاع الخطاب الصوفي أن يفرض وجوده أدبيا؟ وكيف تمكن من تحقيق التواصل مع جمهور المتلقين بعد ما كان خطابا أيديولوجيا فرض عليه حضر القراءة مع العنف؟ كيف ارتقى هذا الخطاب من خطاب فتنوي إلى خطاب فاتن؟ وهل نجح في تغيير وجهة التلقي بتأسيس مساحة جديدة للترقب والانتظار؟

الحمد لله القائم بذاته، والدائم بصفاته، والحروف بعظيم آياته، والموصوف بكريم هباته، والعادل الحكيم في تصرفاته، عم جوده أهل أرضه وسماواته، واعترف بوجوده كل ناطق وصامت من مخلوقاته.

الخطاب الصوفي شكل من أشكال التعبير اللغوي عن تجارب عرفانية وجدانية، كما أنه ضرب من الكتابة الإبداعية له خصوصياته الفنية والجمالية التي تثبت له - بما لا يدع مجالا للشك - انتماءه الأدبي بغض النظر عن خلفياته الدينية وتوجهاته الإيديولوجية ومضامينه الفلسفية، فالشروط اللغوية والبلاغية والأسلوبية هي التي تضمن الوظيفة الأدبية للخطاب - أيا كان نوع الخطاب - وقد عانى الخطاب الصوفي من الإقصاء زمنا طويلا كان الموقف منه موقفا مصادراتيا إلغائيا، حيث اصطدم بجدار التلقي واستحال تحقق العملية التواصلية، والاتفاق بين أفق ألفه المتلقي وآخر في طور الإنجاز، ذلك أن الخطاب الصوفي "نشأ في مناخ ثقافي ينهض على الإيمان بأن هناك حقيقة واحدة، وحيدة، نهائية، وكل ما عداها باطل وهي إلى ذلك مجسدة في شريعة يستند إليها ويحرسها نظام سياسي وكل قول آخر إما أنه يتطابق معها وحينئذ يكون نافلا، وإما أنه يتناقض معها وحينئذ يجب رفضه ونبذه"[1].

ويعد الخطاب الصوفي من جانبه الظاهري خطابا مناقضا للحقيقة الشرعية، من وجهة نظر التلقي السلبي، لذلك نبذ هذا الخطاب وأقصي من دائرة الكتابة الأدبية لأنه خاطب الناس بغير ما ألفوه، فتعطل تمام العملية التواصلية لانبهام المرجع وخضع الخطاب الصوفي للقراءة الجامدة، لذلك عمد الصوفية إلى

الاجتماعات السرية يقول محي الدين ابن عربي: "هذا الفن من الكشف والعلم يجب ستره عن أكثر الخلق لما فيه من العلو فغوره بعيد والتلف فيه قريب فإن من لا معرفة له بالحقائق ولا بامتداد الرقائق ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقق به وهو لم يذقه ربما قال أنا من أهوى ومن أهوى أنا لهذا نستره ونكتمه"[2].

ويقول السهروردي في هذا الشأن[3]:

وارحمتا للعاشقين تكلفوا	ستر المحبة والهوى فضاح
بالسر إن باحوا تباح دماؤهم	وكذا دماء العاشقين تباح
وإذا هم كتموا تحدث عنهم	عند الوشاة المدمع السساح
وبدت شواهد للسقام عليهم	فيها لمشكل أمرهم إيضاح

وقد ذكر أن الجنيد البغدادي، إمام الصوفية الحقيقية، أنه لم يكن يبدأ درسه الصوفي، إلا إذا تأكد من إحكام إقفال الباب ومن خلو المجلس ممن يخشى منهم الأذى، ويعد المحاسبي "أول صوفي يرسي قواعد المعرفة الصوفية على أساس ثقافي يتمثل في حلقات درس سرية تعقد في غرف مقفلة لا يقبل فيها إلا من يوثق به"[4]. إن هذه الأجواء الاستسرارية المحيطة بهذا النوع من الخطابات قد فرضتها خصوصية المعاني المعبرة عنها، فكيف يمكن تجسيد معاني مجردة غيبية مجهولة هي من صميم الباطن الخفي في لغة محسوسة؟

لقد استعاذ الصوفية بالرمز من قصور اللغة الوضعية الاصطلاحية ذلك أن "اللغة الإنسانية هيئت للإدراك الحسي بالأساس أما ما يمكنها أن تحققه في مجال التعبير التجريدي فليس إلا جهدا مضنيا بذله العقل ليتخطى عالم الحسية، من هنا يظل انقهار الإنسان متى ما طمح إلى الكشف عن الكليات والمغيبات بلغة أرضية تعيينية ومن هنا أيضا تظل وسيلته لتجاوز بعض قصوره أن يصطنع الشعر وأن يركب موج الانزياح الخطير"[5] فلا يمكن التعبير عن عوالم غير عادية بلغة عادية ولا يمكن القبض على معان مائعة غائمة تجل عن التشكل في قوالب لغوية

جاهزة لذلك عمل الصوفي على خرق البناء المعتاد وطمس بنية المعيار والقضاء على نوع القراءة التي تنسب إليه.

إن تجربة الكشف عند الصوفي تفترض لغة كشفية تتجاوز الشائع من التعابير وتضرب بلغة الفلاسفة والمناطقة عرض الحائط ذلك أن لغة الفلسفة هي نتاج العقل فيما لغة المتصوفة هي لغة القلب والحلم والماوراء، لغة كسرت النمط وخرقت المألوف وغاصت في الغرابة والغموض والحيرة والتناقض والتشويش لأنها عبرت عن عالم غريب وغامض ومحير ومتناقض ومشوش فبدت غاية في الإلغاز والإبهام تشير ولا تعبر، تلمح ولا تصرح، توهم ولا تري. "فالألفاظ في رحاب الله... أستار وحجب، والكلمة حائل، والعبارة عائق، والاصطلاح عقبة"[6].

إن البناء الرمزي للغة الصوفية قد شكل حاجزا بين القارئ وبين النص الصوفي فنتجت عن ذلك إشكالات عويصة باعتبار الرمز قد تسبب في كثير من التشوهات التي لحقت فهم القارئ للنص وبالتالي شوهت الرؤية الفكرية للتصوف ككل ومن هنا كان من الضروري التوسل بآليات فهم النص الصوفي كي لا نقع في المزالق، لأن "النص الصوفي ينطوي على توجه ضمني يفترض أن وضعية الإنتاج في صورته المنجزة تحقق وضعية تواصلية، وفي حقيقة الأمر أن التواصل ينعدم إلا في ظل تلك الإحالات التي تعري اللغة من طابعها الرمزي أولا ثم تجعل المعنى في سياقه العام ثانيا، يؤدي انكشاف هذه الأوضاع إلى معرفة القيمة الحقيقية لنص يندرج في إطار نصوص التخيل"[7].

إن خلل الفهم الواقع بين النص الصوفي والمتلقي قد أدخل هذا النص في مساحة الفتنة، وخلق أزمة في التواصل أقصت الخطاب الصوفي من الثقافة الرسمية ردها من الزمن للتعارض القائم بين أفق الانتظار الجديد الذي أنشأه الخطاب الصوفي وبين أفق المتلقي، فقد جنب هذا الأخير نفسه عناء هدم موجود قائم متكامل البناء وأبى أن يهيئ نفسه لإعادة تشييد ما لم يألفه بعد، كما رفض أن يقيم عالما من التوقعات والمفاجآت التي تتصالب مع ما رسخ في ذهنه

قبل ظهور الخطاب الصوفي.

ورغم ذلك فقد استطاع الخطاب الصوفي أن يحقق نوعا من التواصل بينه وبين المتلقي هذا الذي اتسع أفقه لكل الاحتمالات وتهيئ وعيه لكل المفاجآت.

لقد شرع للخطاب الصوفي أن يتعايش سلميا مع كل أنواع الآفاق بعد أن أصبح قابلا للنفاذ إلى أي وعي، حيث لقي الاستجابة لكل النداءات التي كان محبولا بها وفرض هيمنته على القارئ كبقية النصوص الأخرى خاصة وأنه خاطب فيه موطن التأثير بلفة الجمال.

فعلى القارئ أن يعيد تشكيل ذلك المتصور الذهبي الذي جسده المؤلف في نصه أو على الأقل أن يعيش معه لحظة ولادة النص، فإذا كان المؤلف قد أوجد الخطاب وأضيره في شكل معين، فإن القارئ هو الذي يضمن حياة ذلك الخطاب الصوفي، لم يقص دور الملتقي باعتباره جوهر العملية التوصيلة بل كان هو المنادى الأول عبر كل مراحل الكتابة الإبداعية بما فيها الصوفية.

لقد عني الصوفي أيما عناية "بالمتقبل لأن المهمة تتعدى التأثير الجمالي البحث إلى محاولة التأثير في البنية العقلية والفكرية، فالصوف يعد نفسه صاحب رسالة تقتضي دمج وعي القارئ بوعي النص"(8) ثم إن الميزات البلاغية والأسلوبية للخطاب الصوفي قد أضفت عليه جمالا طوع المتلقي وحرك ذائقه "فالمفردة التي كان نطاقها الدلالي يتحدد بلوني البياض والسواد باتت لها خاصية لها موشورية تمتص نورها من مشكاة الكون الرباني وترسله جدائل وهاجة قزحية"(9).

لقد كتب للخطاب الصوفي الانتساب الرسمي للأدب العربي وأصبح مادة بكرا تتجاذبها الدراسات والتأويل من كل جانب.

الهوامش:

1 - أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت 1992، ص 187.

2 - محي الدين بن عربي: رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1316هـ، كتاب الفناء في المشاهدة، ج1، ص 3.

3 - كامل مصطفى الشيبي: صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل،

بيروت 1997، ص 152.
4 - المرجع نفسه، ص 115.
5 - سليمان عشراتي: الأمير عبد القادر الشاعر، مدخل إلى تحليل الخطاب الشعري في محطة الما بعد، دار الغرب، وهران 2002، ص 203.
6 - مصطفى محمود: الأعمال الكاملة، الروح والجسد، دار العودة، بيروت 1982، ص 8.
7 - ناظم عودة خضر: الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، عمان، الأردن 1997، ص 153.
8 - محمد المبارك: استقبال النص عند العرب، المؤسسة العربية، بيروت 1999، ص 199.
9 - سليمان عشراتي: المصدر السابق، ص 49.

References:

1 - Achrati, Slimane: Al-Amīr Abdelkader ash-shā‘ir, Dār al-Gharb, Oran 2002.

2 - Adonis: As-ṣūfiyya wa as-suryāliyya, (Sufism and Surrealism), Beirut 1992.

3 - Al-Mubarak, Muḥammad: Istiqbāl an-naṣ ‘inda al-‘Arab, Al-Mu’assasa al-‘Arabiyya, Beirut 1999.

4 - Al-Shaibī, Kāmil Muṣṭafā: Ṣafaḥāt mukaththafa min tārīkh at-taṣawwuf, Dār al-Manāhil, Beirut 1997.

5 - Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn: Rasā’il Ibn ‘Arabī, Dār Iḥyā’ at-Turāth al-‘Arabī, Beirut 1316H.

6 - Khudar, Naẓim ‘Ūda: Al-’uṣūl al-ma‘rifiyya li-naẓariyyat at-talaqqī, Dār al-Shurūq, Amman 1997.

7 - Maḥmūd, Muṣṭafā: Al-a‘māl al-kāmila, Dār al-‘Awdah, Beirut 1982.

مجلة حوليات التراث، العدد 2، 2004، ص 99 - 114
ISSN 1112-5020

الشعر الديني في معركة الصراع بين الحقيقة والوهم

امحمد ياقوته نور
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

لقد جاء الإسلام ليملأ نفوس العرب والبشرية جمعاء بالعقيدة الصحيحة القائمة على توحيد الله عز وجل بالعبادة، والإيمان بالبعث والحساب، وليمحو ما فيها من عقيدة فاسدة باهتة تشوبها الخرافات والأساطير، وليبدد أوهام عبدة الأوثان والذهب والجاه. فقد زلزل ظهور الإسلام سلطان سادة قريش الديني والاقتصادي المتوارث في شبه جزيرة العرب، وأفقد اليهود شعب الله المختار الأمل في أن يكون النبي منهم، وزعزع وجودهم السياسي والاقتصادي وسط العرب. كما تلاشت أماني شاعر ثقيف أمية بن أبي الصلت الذي ظن أن علمه بالأديان وتعبده سيكفلان له النبوة. وأقحم الشعر العربي في معركة الصراع من أجل البقاء، وانقسم على نفسه انقساما ذا صبغة قيمية دينية بين شعر مناصر للدعوة الإسلامية، وشعر معاد لها.

الكلمات الدالة:

الإسلام، الشعر العربي، الدعوة الإسلامية، التوحيد، الأدب الديني.

Religious poetry in the battle between truth and illusion

M'hamed Yaqouta Nour
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

Islam came to fill the souls of the Arabs and all humankind with the correct belief based on the unification of God Almighty with worship, belief in resurrection and reckoning, and to erase the corrupt and fading beliefs tainted by myths and legends, and to dispel the delusions of worshipers of idols, gold and prestige. The emergence of Islam shook the religious and economic heritage of the Quraish masters in the Arabian Peninsula, and the Jews lost the chosen people of God hope that the Prophet would be among them, and undermined their political and economic presence among the Arabs. The aspirations of the poet of "Thaqif" Umayya ibn Abi al Salt, who thought that his knowledge of

تاريخ النشر: 2004/9/15
yanour1962@yahoo.fr
© جامعة مستغانم، الجزائر 2004

religions and his worship would guarantee his prophethood, and he entered Arab poetry in the struggle for survival, and divided itself into a divide with a religious value character between poetry supporting the Islamic call and poetry hostile to it.

Keywords:
Islam, Arabic poetry, Islamic daâwa, monotheism, religious literature.

ورد في لسان العرب أن "الوهم من خطرات القلب، والجمع أوهام، وللقلب وهم. وتوهم الشيء: تخيله وتمثله، كان في الوجود أم لم يكن... والله عز وجل لا تدركه أوهام العباد"[1]. ومن هذا المنطلق، فما يتوهمه الإنسان هو من اختراعه هو سواء أوافق الخبرة الموضوعية أم لم يوافقها. ولذا يرى سيجموند فرويد (Sigmund Freud) أننا "نسمي توهما كل اعتقاد تكون الغلبة في حوافزه ومعللاته لتحقيق رغبة من الرغبات، ونحن لا نقيم اعتبارا في ذلك لعلاقات ذلك الاعتقاد بالواقع، تماما كما أن التوهم عينه ينكص عن أن يجد في الواقع توكيدا له"[2].

وقد يتم إنتاج الوهم بالاستسلام للأهواء على مستوى الفرد أو الجماعة لتحقيق غاية من الغايات. ويمكننا تصور صياغة أعضاء الجماعة للوهم بتلقائية على الشكل الآتي: "نحن متضامنون معا، نحن نكون جماعة صالحة، زعيمنا أو موجهنا هو زعيم صالح أو موجه صالح"[3].

وعلى أساس الإيمان بالوهم، يكون التشبث به وتوقع تحقيقه في الواقع لدى الفرد أو الجماعة، ذلك "أن الترقب (التوقع) هو عنصر أساسي لكل أمل. لكن الإنسان يحيا في الأمل الوهمي، على اطمئنان ويقين بأن الحدث الذي يصبو إليه أصبح وشيك الوقوع بالفعل، فهو لا يحسب في ترقبه أي حساب للعوامل الواقعية التي يتطلبها تحقيق الترقب، بل يحيا على الإيمان بهذا التحقق. وعنصر الإيمان هو العامل الحاسم في تقرير موقفه وتعيين ما يترتب عليه من تضحيات وخوض صراعات، لكي يبلغ مرامه، ويصل إلى أهداف حنينه المنشودة. إن

هذا الإيمان وما يرافقه من استعداد للتضحية والبذل، هو بالتالي عامل واقعي بارز في تكوين كل العلاقات الإنسانية"(4).

وقد تتلبس الأوهام بالإيمان الديني في شكل أوهام منظمة تقوم على "مجموعة من المعتقدات الزائفة لكنها متسقة داخليا"(5) كما عند اليهود، أو قد تتجسد هذه الأوهام في شكل وثن أو صنم (Idol) يعبد كإله(6)، يتوارثه الأبناء عن آبائهم الأقدمين وفق تقاليد مطردة وتسليم أعمى، كما كان حال قريش والعرب قبل الإسلام.

وقد ينغمس شخص ما في أجواء من التدين حتى لتوهمه نفسه أنه سيكون مبعوث العناية الإلهية لهداية الناس، كما كان أمل أمية بن أبي الصلت. وسأوضح تلك الأوهام التي استبدت بهؤلاء أفرادا وجماعات، ورافقتهم طويلا حتى جاء داعي الحق بالإسلام. وسنرى ما آلت إليه أوهامهم تلك في حلبات الصراع من أجل البقاء.

1 - أوهام الأفراد:

يعد شاعر ثقيف أمية بن أبي الصلت مثالا جيدا لمن يخلط التدين بأطماع النفس حتى ليوهمها بالنبوة، إذ كان "قد نظر في الكتب وقرأها، ولبس المسوح تعبدا، وكان ممن ذكر إبراهيم وإسماعيل والحنيفية، وحرم الخمر وشك في الأوثان، وكان محققا، والتمس الدين وطمع في النبوة، لأنه قرأ في الكتب أن نبيا يبعث من العرب، فكان يرجو أن يكونه"(7). ولما بعث النبي محمد صلى الله عليه وسلم ونهض بالدعوة، حسده وكفر برسالته، وقال: "إنما كنت أرجو أن أكونه"(8)، فأنزل الله عز وجل فيه: "واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين"(9)، ثم أخذ أمية يحرض قريشا بعد وقعة بدر، فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رواية شعره في ذلك(10)، ولكن إذا أنشد شعره في التوحيد:

الحمد لله ممسانا ومصبحنا ... بالخير صبحنا ربي ومسانا

رب الحنيفة لم تنفد خزائنها مملوءة طبق الآفاق سلطانا
ألا نبي لنا منا فيخبرنا ما بعد غايتنا من رأس محيانا
بينا يربينا آباؤنا هلكوا وبينما نقتني الأولاد أفنانا
وقد علمنا لو أن العلم ينفعنا أن سوف يلحق أخرانا بأولانا

قال النبي (صلى الله عليه وسلم): "إن كاد أمية ليسلم"[(11)].

غير أن داعية الطهر والتوحيد لم يسلم ومات كافرا عام (7هـ-629م)، لأنه غلبته أوهامه في حصول النبوة له، إذ كان يحسبها مجدا وسلطانا لثقيف على العرب.

2 - أوهام الجماعات:

لقد توهم اليهود دوما أنهم ما زالوا شعب الله المختار، على الرغم من تكذيبهم الأنبياء والرسل وإيذائهم لهم، وكانوا يأملون أن يكون النبي الذي يقرأون عن مبعثه في كتبهم منهم، حتى يستعيدوا سيطرتهم على المدينة وعلى العرب في شبه الجزيرة، وكانوا ينتظرون هذا النبي ويتوقعون ظهوره، ويلقبونه بلقب "المسيح"[(12)]، وكانوا إذا لحقهم أذى من أهل المدينة قالوا لهم: "إنه تقارب زمان نبي يبعث الآن، نقتلكم معه قتل عاد وأرم"[(13)].

وروي عن حسان بن ثابت أنه قال: "إني لغلام يفعة ابن سبع سنين أو ثمان، إذا بيهودي بيثرب يصرخ ذات غداة: يا معشر يهود، فلما اجتمعوا إليه قالوا: ويلك! ما لك؟ قال: طلع نجم أحمد الذي يولد به في هذه الليلة. قال: ثم أدركه اليهودي ولم يؤمن به"[(14)]. وكذلك لم يؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم أغلب اليهود حسدا وحقدا واستسلاما لأوهامهم في إذلال الأمم الأخرى بسلطان النبوة ومجدها، بل تعاونوا مع قريش وبعض قبائل العرب على حربه واستئصال دعوته.

ومن أمثلة أوهام الجماعات ما كان من شأن قريش وهم ورثة دين إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، وسدنة بيت الله الحرام لحجاجه من العرب، مع النبي القرشي محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، حين دعاهم إلى توحيد الله تعالى

بالعبادة وهم قوم مشركون قد ورثوا أصنامهم وأوثانهم عن آبائهم المبجلين عندهم. وقد روى ابن هشام أن أول من غير دين إسماعيل عليه السلام، ونصب الأوثان في الكعبة عمرو بن لحي الخزاعي، حين خرج إلى الشام، فرأى قوما من العماليق بالبلقاء يعبدون الأصنام، فلما سألهم عنها، قالوا: هذه أصنام نعبدها، فنستمطرها فتمطرنا، ونستنصرها فتنصرنا، فطلب إليهم أن يعطوه منها، فأعطوه صنما يقال له "هبل"، فقدم به مكة، فنصبه بالكعبة، وأمر الناس بعبادته وتعظيمه(15). ثم إن العرب - بعد ذلك - استسلموا لأوهامهم ومنافعهم، وملأوا بيت الله الحرام بالأصنام، واتخذوا في قبائلهم وبيوتهم أوثانا يعبدونها مع الله جل وعلا، قال تبارك وتعالى: "وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون"(16)، ولذلك لما بعث الله تعالى رسوله محمدا صلى الله عليه وسلم بالتوحيد، قالت قريش: "أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب"(17).

وكيف لا يعجبون، وقد ألفوا الحياة الوادعة الآمنة في ظل بيت الله الحرام، يمارسون حريتهم المطلقة في التجارة والتملك والسلوك، دون أن تحاسبهم آلهتهم المتعددة أو تعاقبهم. فلما جاءهم النبي محمد صلى الله عليه وسلم بمجد الدنيا والخلود في الآخرة، لم ترتفع بهم أوهامهم إلى إدراك ما يعرض عليهم من حياة جديدة فاتت آباءهم الأقدمين، فحاربه سادة قريش حرب بقاء، ولم يألوا جهدا لاستئصال دعوته.

3 - بدء معركة الصراع من أجل البقاء:

وهكذا قضت سنة الله عز وعلا في الأرض بالتدافع والصراع حتى يظهر أمر الإسلام، قال تعالى: "أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز"(18).

إذن، بدأت معركة الصراع في مكة بين عبدة الأوهام والمؤمنين بالله تعالى. ولما كثر الأذى على الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وطالت المعاناة، وفرغ

الصبر، أذن الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم بالهجرة إلى المدينة المنورة، حيث كان أهلها من الأوس والخزرج أنصاره الجدد في انتظاره، فبنى مسجده، وآخى بين المهاجرين والأنصار، وبدأ المجتمع الجديد يتشكل أمام أعين اليهود الذين فقدوا الأمل في أن يكون النبي منهم، وتزعزع وجودهم السياسي والاقتصادي، فبدأوا يكيدون للإسلام، ويحرضون سادة مكة للقضاء عليه. وأخذت قريش تناوش الرسول صلى الله عليه وسلم في معقله الجديد، وتسلط عليه شعراءها ينهشون عرضه، حتى ضاق بهم ذرعا، فاستنجد بشعرائه ليقولوا لهم مثل ما يقولون لهم، فهذه حرب كلامية شعراء، ونار متقدة، تحرق الأنساب والأمجاد التي يغار عليها كل عربي، فلا تطفئها إلا نار مثلها أشد تأججا وضراوة.

وهكذا وقف حسان بن ثابت وإلى جانبه كعب بن مالك وعبد الله بن رواحة، وكلهم من الخزرج من الأنصار، ينافحون عن الدعوة الإسلامية، ويقارعون شعراء المشركين أمثال عبد الله بن الزبعري وضرار بن الخطاب وأبي سفيان بن الحارث من شعراء قريش في مكة، وكعب بن الأشرف من شعراء اليهود في المدينة[19]. وقد نزلت آيات من الذكر الحكيم لتميز بين هاتين الفئتين المتناقضتين من الشعراء، ولتشد من أزر الفئة المؤمنة، ولتحث الشاعر المؤمن على الدفاع عن الدين، وعلى تصوير الحياة الجديدة في ظل الفضيلة والحق والعدل بين الناس، قال الله عز وجل: "والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون"[20]. إن انتماء الشاعر إلى عقيدة الإسلام وعمله بتعاليمه في حياته اليومية، يدفعانه - في قرارة نفسه - إلى الالتزام بالذود عن الدعوة الإسلامية، وبخاصة إذا كانت في أحلك أوقاتها، يتآمر عليها أعداؤها من المشركين واليهود للقضاء عليها، ولا يدخرون وسيلة ما دامت تحقق غايتهم المنشودة.

4 - شعر غزوة بدر "سنة 2هـ":

وقد فرض على هذه الدعوة الجديدة السمحة أن تستعين بالشعر وبالسيف

معا لتمكن لنفسها في شبه جزيرة العرب، وتحمي نفسها من فتنة أعدائها. وقادت المناوشات المستمرة بين الطرفين إلى أول لقاء حقيقي بين قوة الإيمان وقوة الكفر في بدر، وشاء الله عز وعلا أن يؤيد المؤمنين بنصره ليظهر الإسلام ويمحق الكفر. فكانت غزوة بدر أول جولة للمؤمنين على الكافرين، وكان لهذا النصر العظيم دلالاته الكثيرة: إذ عدل موازين القوى بين الطرفين، وجعل الله تعالى للمؤمنين شرعة في جهادهم لأعدائهم إلى يوم القيامة، ألا ينتصروا عليهم بعدد ولا عدة، ولكن بفضل اعتصامهم بحبل الله جل وعلا. كما كان هذا النصر قصاصا من قريش على أذاها للرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه طيلة خمس عشرة سنة. وقضى العزيز الحكيم أن يكون الموت والحزن والألم في معسكر المشركين لأول مرة، وأن يبكي نساؤهم وشعراؤهم قتلاهم سادتهم قبل سوقتهم المدفونين كلهم في القليب في بدر.

وفي غمرة الحزن على المصاب الجلل، يستسلم ضرار بن الخطاب بن مرداس الفهري للعصبية الجاهلية والانحياز للنسب القرشي، فلا يرى بأسا من الاعتراف بالهزيمة إذا كانت على أيدي الأخيار من قريش محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه أبي بكر وحمزة وعلي وعثمان وسعد بن أبي وقاص رضوان الله عليهم، وهذا ليسلب الأوس وبني النجار كل فضل في تحقيق هذا النصر، ويحرمهم من كل فخر بين العرب، ويتوعدهم بالثأر منهم وحدهم لقتلاهم، وإبكاء نسائهم عليهم في أقرب فرصة، فالحرب سجال، يقول(21):

عجبت لفخر الأوس والحين دائر ... عليهم غدا والدهر فيه بصائر
ونخر بني النجار إن كان معشر ... أصيبوا ببدر كلهم ثم صابر
وتردي بنا الجرد العناجيج وسطكم ... بني الأوس يشفي النفس ثائر
ووسط بني النجار سوف نكرها ... لها بالقنا والدارعين زوافر
فنترك صرعى تعصب الطير حولهم ... وليس لهم إلا الأماني ناصر
فإن تظفروا، في يم بدر، فإنما ... بأحمد أمسى جدكم وهو ظاهر

فأجابه كعب بن مالك الأنصاري ناقضا تعجبه الجاهلي من صروف الدهر بتعجب إيماني لقدرة الله تعالى على صرع الطغاة الذين حشدوا جموعهم يوم بدر لرسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ولكن المؤمنين توكلوا على ربهم متيقنين من ظهور الحق على الباطل، واستبسلوا في القتال حتى أطاحوا بأئمة الكفر أبي جهل عمرو بن هشام وعتبة وشيبة ابني ربيعة وعمير بن عثمان التميمي وأمية بن خلف وغيرهم، فصاروا وقودا لنار جهنم يصلونها خالدين فيها أبدا، لا يخفف عنهم العذاب، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم دعاهم للإيمان والنجاة، فأبوا إلا الكفر والهلاك، متهمين إياه بالسحر، وما كان مستطيعا أن يهديهم وقد قدر الله جل شأنه لهم أن يظلوا على عماهم وضلالهم حتى يهلكوا به، يقول كعب[22]:

عجبت لأمر الله والله قادر ... على ما أراد، ليس لله قاهر
قضى يوم بدر أن نلاقي معشرا ... بغوا وسبيل البغي بالناس جائر
وقد حشدوا واستنفروا من يليهم ... من الناس حتى جمعهم متكاثر
فلما لقيناهم وكل مجاهد ... لأصحابه مستبسل النفس صابر
شهدنا بأن الله لا رب غيره ... وأن رسول الله بالحق ظاهر
فكب أبو جهل صريعا لوجهه ... وعتبة قد غادرنه وهو عاثر

وتبدو هذه القصيدة متفيئة بظلال من سورة الأنفال، حيث تظهر روح الشاعر مشبعة بنور ربها، إذ يستعيض عن المقدمة الطللية الجاهلية بمقدمة إيمانية إسلامية تشيد بقدرة الله تعالى ومضاء قضائه متى أراد نصرة الحق على الباطل. وما الهدى إلا بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده، قال عز وجل مخاطبا رسوله الكريم (صلى الله عليه وسلم): "إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين"[23]:

فهذه الهداية حرمها رجل عالم بالأديان، وداعية إلى الطهر والتوحيد كشاعر ثقيف أمية بن أبي الصلت الذي ظن أن علمه وتعبده سيكفلان له النبوة، وما درى أن الله جل وعلا قد دبر في غيبه ألا يكون النبي العربي قارئا

ولا شاعرا، لذلك منعته عزة المتبحر في معرفة الأديان أن يتبع نبيا أميا، وسقط به حسده ومقتل ابني خاله عتبة وشيبة إلى رثاء قتلى أعدائه في موقعه بدر، وتحريض قريش على قتاله، يقول[24]:

ماذا ببدر فالعقنـ قل من مرازبة جحاجح
ألا بكيت على الكرام بني الكرام أولي الممادح
يبكين حرى مستكي نات يرحن مع الروائح
لله در بني علي أيم منهم وناكح
إن لم يغيروا غارة شعواء تجحر كل نابح
ويلاق قرن قرنه مشي المصافح للمصافح

وهذا كعب بن الأشرف سليل شعب الله المختار يحس الأرض تميد تحت أقدام قومه من يهود، حين تصل البشارة إلى المدينة بقتل سادة قريش، فيخرج إلى مكة بعد أن سمع أن الحارث بن هشام يجمع الجموع للانتقام، ويشرع يبكي أصحاب القليب ويشيد بفضلهم في الناس، ويحرض المشركين على مناجزة المسلمين بدافع الحسد للرسول صلى الله عليه وسلم وبدافع الحفاظ على البقاء، يقول[25]:

طحنت رحى بدر لمهلك أهله ولمثل بدر تستهل وتدمع
قتلت سراة الناس حول حياضهم لا تبعدوا، إن الملوك تصرع
ويقول أقوام أسر بسخطهم إن ابن الأشرف ظل كعبا يجزع
نبئت أن الحارث بن هشامهم في الناس يبني الصالحات ويجمع
ليزور يثرب بالجموع وإنما يحمي على الحسب الكريم الأروع

ثم رجع كعب بن الأشرف إلى المدينة، فشبب بنساء المسلمين حتى آذاهم، فأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بقتله، فقتل، ففزعت بنو النضير لقتل

زعيمها، وبات كل يهودي بها يخشى على نفسه الغيلة.

5 - شعر غزوة أحد "سنة 3هـ":

ثم التقى المسلمون في سبعمائة مجاهد بالمشركين في ثلاثة آلاف مقاتل يوم أحد في السنة الثالثة للهجرة، وعلى الرغم من ذلك كانت الغلبة لهم، لولا أنهم طمعوا في جمع أسلاب أعدائهم، وتبعهم الرماة الذين وضعهم الرسول صلى الله عليه وسلم على الجبل، فانهزم جيش المسلمين شر هزيمة، وكسرت رباعية النبي صلى الله عليه وسلم وشج حتى سال الدم على وجهه الكريم(26)، وقتل أسد الله حمزة رضي الله عنه على يد وحشي بأمر هند بنت عتبة، التي بقرت بطنه عن كبده، فلاكتها، ثم لفظتها(27)، فحزن عليه الرسول صلى الله عليه وسلم حزنا شديدا، ونظمت عدة قصائد في رثائه.

ولذا كان يوم أحد ثأرا مروعا بما ارتوت فيها رماح المشركين من دماء المسلمين، يقول ابن الزبعرى مفتخرا بالنصر(28):

ألا ذرفت من مقلتيك دموع	وقد بان من حبل الشباب قطوع
فذر ذا ولكن هل أتى أمالك	أحاديث قومي والحديث يشيع
عشية سرنا في لهام يقودنا	ضرور الأعادي للصديق نفوع
فغادرن قتلى الأوس عاصبة بهم	ضباع وطير يعتفين وقوع
وجمع بني النجار في كل تلعة	بأبدانهم من وقعهن نجيع

وهكذا كانت لغة الفخر عند شعراء قريش لغة جاهلية في مضامينها، تعتمد على إبراز القوة المادية بالعدد والعدة وشدة البطش بالأعداء، وإطعام الوحش من ضحاياهم، والرفق بالأصدقاء ودفع الأذى عنهم. كما صور هؤلاء الشعراء حربهم الضروس وكأنها حرب ضد الأوس وبني النجار لا ضد المسلمين جميعا، فهي أيام جديدة بين القريتين مكة ويثرب، تضاف إلى أيام العرب في الجاهلية. وكان على شعراء الدعوة الإسلامية التعويل على المضامين نفسها، والتذكير بالوقائع والأيام لإفحام خصومهم، مع مزجها بمضامين جديدة إسلامية تتمثل في تثبيت الله

تعالى ونصره لرسوله صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين، وفوز قتلاهم بالخلود في الجنة. يقول الشاعر المؤمن حسان بن ثابت ناقضا قصيدة ابن الزبعرى معنى بمعنى ومدافعا عن ثبات الأوس وبني النجار[29]:

وفوا إذ كفرتم يا سخين بربكم ... ولا يستوي عبد عصى ومطيع
فإن تذكروا قتلى وحمزة فيهم ... قتيل ثوى لله وهو مطيع
فإن جنان الخلد منزله بها ... وأمر الذي يقضي الأمور سريع
وقتلاكم في النار أفضل رزقهم ... حميم معا في جوفها وضريع

هي ذي عقيدة المؤمن وأخلاقه عند الهزيمة، ثبات على الحق حين تزيغ الأبصار، وعزة يحار لها الكفار، سلاحه في ذلك قوله جل شأنه: "ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين"[30].

6 - شعر غزوة الخندق "سنة 5هـ":

لكن المشركين وحلفاءهم - بعد نصرهم في أحد - طمعوا في المسلمين حتى إن بني النضير حاولوا الغدر برسول الله صلى الله عليه وسلم لولا أن نجاه وحي من السماء، فأجلاهم عن المدينة[31]، فازداد حقد اليهود عليه، وخوفهم على مقامهم في أرض العرب، فحزبوا الأحزاب من قريش وغطفان ضده، وحاصرت جموع المشركين في عشرة آلاف مقاتل المسلمين وراء الخندق الذي ضربه الرسول صلى الله عليه وسلم على المدينة برأي من سلمان الفارسي، واشتد هذا الحصار عليهم وزلزلوا زلزالا عنيفا بعد نقض يهود بني قريظة عهدهم مع النبي صلى الله عليه وسلم، لولا أن فرج الله تعالى كربة المؤمنين، قال عز وعلا: "يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءتكم جنود فأرسلنا عليهم ريحا وجنودا لم تروها وكان الله بما تعملون بصيرا"[32]. فلما اطمأن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلى رجوع الأحزاب إلى بلادهم، غزا بني قريظة، ورد حكمهم إلى سيد الأوس سعد بن معاذ، فحكم بقتل الرجال وتقسيم الأموال، وسبي الذراري والنساء، وهكذا كان حكم الله تعالى عليهم[33].

وكان من خيانة اليهود لله تعالى يوم الخندق أيضا ما شهد به ذلك النفر من اليهود لقريش حين جاؤوا مكة لدعوتها إلى حرب رسول الله صلى الله عليه وسلم واستئصاله، قال لهم سادتها: "يا معشر يهود، إنكم أهل الكتاب الأول والعلم بما أصبحنا نختلف فيه نحن ومحمد، أفديننا خير أم دينه؟ قالوا: بل دينكم خير من دينه، وأنتم أولى بالحق"(34).

لذلك، لا نعجب حين نجد الشاعر ضرار بن الخطاب يتخلى عن الهجاء الجاهلي بالوقائع والأيام، وتوعد الأوس وبني النجار من دون المهاجرين، ويستبدل به هجاء عقيديا ضد المسلمين جميعا هذه المرة، فينعتهم بالغواية والخطيئة والسفه، على الرغم مما يدعونه من الحلم والتقوى؛ فقد عد شعراء المشركين حصار جيوش الأحزاب للمسلمين شهرا كاملا وراء خندقهم نصرا مؤزرا يدل على قوة موقفهم وصواب عقيدتهم الوثنية. يقول ضرار(35):

أناس لا نرى فيهم رشيدا ... وقد قالوا ألسنا راشدينا
فأحجرناهم شهرا كريتا ... وكنا فوقهم كالقاهرينا
فلولا خندق كانوا لديه ... لدمرنا عليهم أجمعينا

7 - شرح فتح مكة "رمضان سنة 8هـ":

وفي ذي القعدة من سنة ست للهجرة، خرج الرسول صلى الله عليه وسلم ومعه سبعمائة من أصحابه معتمرا لا محاربا، فكرهت قريش منه ذلك، وأفضى التفاوض الطويل بينهما إلى عقد صلح الحديبية: على أن يؤمن الناس من الحرب عشر سنين، وأن يرجع الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك العام، ويعود في العام المقبل، فتخرج قريش من مكة، ويقيم بها ثلاثا هو وأصحابه(36)، وفيما كان الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه راجعين بين مكة والمدينة نزلت سورة الفتح، يبشره الله تعالى فيها بالفتح المبين: "إنا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطا مستقيما وينصرك الله نصرا عزيزا"(37).

وقد استغل الرسول صلى الله عليه وسلم تلك الهدنة، وفتح حصون خيبر[38]، وبعد أشهر من ذلك حل شهر ذي القعدة من سنة سبع للهجرة، فخرج هو وأصحابه معتمرا عمرة القضاء أو عمرة القصاص. ثم حدث أن نقضت قريش عهدها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فزحف على مكة في عشرة آلاف مجاهد في العاشر من رمضان سنة ثمان للهجرة، فدخلها فاتحا بدون قتال، فأمن أهلها، وحطم الأصنام التي كانت في الكعبة، ولقيه الشاعر أبو سفيان بن الحارث ابن عمه وأخوه من الرضاعة، فأسلم واعتذر إليه قائلا[39]:

لعمرك إني يوم أحمل راية   لتغلب خيل اللات خيل محمد
لك المدلج الحيران أظلم ليله   فهذا أواني حين أهدي وأهتدي
هداني هاد غير نفسي ونالني   مع الله من طردت كل مطرد
أصد وأنأى جاهدا عن محمد   وأدعى وإن لم أنتسب من محمد

وجاء الشاعر ضرار بن الخطاب وعبد الله بن الزبعرى مسلمين معتذرين، قال ابن الزبعرى نادما على ضلاله[40]:

يا رسول المليك إن لساني   راتق ما فتقت إذ أنا بور
إذ أجاري الشيطان في سنن الغي   ومن مال ميله مثبور
آمن اللحم والعظام لربي   ثم قلبي الشهيد أنت النذير

ولما استتب الأمر في مكة، خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوات ثلاث أخيرة إلى حنين، فالطائف، ثم تبوك، وبعدها استقر في المدينة، فطفقت العرب تأتيه أفرادا وقبائل مسلمة خاضعة من كل أطراف شبه الجزيرة سنة تسع للهجرة، حتى سميت سنة الوفود.

ثم إن الرسول الله صلى الله عليه وسلم اشتد به المرض أشهرا بعد حجة الوداع سنة عشر للهجرة، حتى توفاه الله عز وجل، فحزن المسلمون لفقده حزنا شديدا، وأحسوا بالضياع دونه، لولا أن ردهم إلى صوابهم صاحبه أبو بكر

الصديق رضي الله عنه بموقفه الحازم، حين ذكرهم بقوله تعالى: "وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفأين مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين"(41)، ثم قال قولته الفاصلة: "أيها الناس، إنه من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله، فإن الله حي لا يموت"(42).

وهكذا انتصر الإيمان بالله وحده لا شريك له على الإيمان بالوهم الإنساني، فتبددت أوهام عبدة الأوثان والطامعين في النبوة والجاه والسلطان عبر مراحل الصراع المختلفة. وأخذ صوت الشاعر المؤمن يعلو، وصوت الشاعر الكافر يخفت، بعد أن تشبعت روحه بمعاني الإسلام فمازجت شعره، ونقته من شوائب الجاهلية، وصار يتكلم بلسان وحدة العقيدة والرسالة لتلك الأمة الناشئة المكلفة بتبليغ كلمة الله تعالى إلى العالم أجمع.

الهوامش:

1 - ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت 1968، ج12، مادة (وهم)، ص 643.

2 - محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: دفاتر فلسفية (الحقيقة)، دار توبقال للنشر، ط2، المغرب 1996، ص 45.

3 - المرجع نفسه، ص 47.

4 - المرجع نفسه، ص 86-87.

5 - عبد المنعم الحفني: موسوعة علم النفس، مكتبة مدبولي، ط4، القاهرة 1994، ص 872.

6 - المصدر نفسه، ص 381.

7 - أبو الفرج الأصبهاني: الأغاني، دار الكتب، مصر، ج4، ص 122.

8 - نفسه.

9 - سورة الأعراف، الآية 175.

10 - الأصبهاني: المصدر السابق، ص 122-123.

11 - المصدر نفسه، ص 129.

12 - ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق محمد علي القطب ومحمد الدالي بلطه، المكتبة العصرية، بيروت 1998، ج1، ص 157.

13 - نفسه.

14 - الأصبهاني: المصدر السابق، ص 135.
15 - ابن هشام: المصدر السابق، ص 60-61.
16 - سورة يوسف، الآية 106.
17 - سورة ص، الآية 5.
18 - سورة الحج، الآية 39-40.
19 - محمد عزام: قضية الالتزام في الشعر العربي، دار طلاس، دمشق 1989، ص 138.
20 - سورة الشعراء، الآيات 224-227.
21 - ابن هشام: السيرة النبوية، ج3، ص 14.
22 - المصدر نفسه، ص 14-15.
23 - سورة القصص، الآية 56.
24 - ابن هشام: المصدر السابق، ص 28-30.
25 - المصدر نفسه، ص 47-48.
26 - المصدر نفسه، ص 73.
27 - المصدر نفسه، ص 83-84.
28 - المصدر نفسه، ص 131.
29 - حسان بن ثابت: الديوان، تحقيق البرقوقي، دار الأندلس، بيروت 1980، ص 314.
30 - سورة آل عمران، الآية 139.
31 - ينظر، ابن هشام: المصدر السابق، ص 172-174.
32 - سورة الأحزاب، الآية 9.
33 - ينظر، ابن هشام: المصدر السابق، ص 212-218.
34 - المصدر نفسه، ص 195.
35 - المصدر نفسه، ص 231.
36 - المصدر نفسه، ص 292.
37 - سورة الفتح، الآيات 1-3.
38 - ينظر، ابن هشام: المصدر السابق، ص 303 وما بعدها.
39 - ابن هشام: السيرة النبوية، ج4، ص 36.
40 - المصدر نفسه، ص 53.
41 - سورة آل عمران، الآية 144.
42 - ابن هشام: المصدر السابق، ص 271.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Al-Ḥifnī, ‘Abd al-Mun‘im: Mawsu‘at ‘ilm an-nafs, Maktabat Madboulī, 4th ed., Cairo 1994.

2 - Al-Iṣfahānī, Abū al-Faraj: Al-aghānī, Dār al-Kutub, Cairo.

3 - Azzām, Muḥammad: Qaḍiyyat al-iltizām fī ash-shi‘r al-‘arabī, Dār Ṭalas, Damascus 1989.

4 - Ibn Hishām: As-sīra an-nabawiyya, edited by Muḥammad A. al-Quṭb and Muḥammad D. Balṭah, Al-Maktaba al-‘Aṣriyya, Beirut 1998.

5 - Ibn Manẓūr: Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, Beirut 1968.

6 - Ibn Thābit, Ḥassān: Dīwān, edited by Al-Barqūqī, Dār al-Andalus, Beirut 1980.

7 - Sabila, Mohamed and Abdessalam ben Abdalali: Dafātir falsafiyya, Dār Toubkal, 2nd ed., Casablanca 1996.

مجلة حوليات التراث، العدد 2، 2004، ص 115 - 122
ISSN 1112-5020

الأدب الديني التأسيس والموضوع والمنهج

جعفر يايوش
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

هل الأدب الديني هو ذلك المعروف في أدبيات الكتابات الإكليروسية في العصر الوسيط، حيث كانت الكنيسة هي الحاضنة للكتابات الأدبية التي كانت تعرض في شكل أعمال مسرحية تتناول ما هو وارد في التوراة والإنجيل، أم الأدب الديني هو ما أنتجته الحضارة العربية الإسلامية من شعر ونثر وقصص، ذا مسحة صوفية وزهدية. هل هذا من أجل توجيه اهتمام الإنسان إلى مآله الأخروي، أم هو موقف اجتماعي وثورة معرفية مغايرة للتنظير المعرفي المجرد الهادئ، وكيف تعامل النقاد والباحثون مع هذا النوع من الأدب الإنساني.

الكلمات الدالة:

الحضارة العربية، التصوف الإسلامي، الزهد، المعرفة، الأدب الديني.

Religious literature foundation subject and method

Djaafar Yayouche
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

Is religious literature that is known in the literature of the clerical writings of the medieval era, where the church was the incubator for literary writings that were presented in the form of theatrical works dealing with what is contained in the Torah and the Gospel, or religious literature is what the Arab Islamic civilization produced in terms of poetry, prose and stories of the same a mystical and ascetic tinge. Is this in order to direct man's attention to his otherworldly destination, or is it a social position and a cognitive revolution in contrast to the quiet abstract theorizing of knowledge, and how critics and researchers have dealt with this type of human literature.

Keywords:

Arab civilization, mysticism, asceticism, knowledge, religious literature.

تاريخ النشر: 2004/9/15
yayouched@yahoo.fr
© جامعة مستغانم، الجزائر 2004

يعتبر الأدب مرآة الشعوب التي تنعكس عليها حقيقة ثقافتها التي تمثل علامة فارقة لمجتمع يتجه وفق منطق التاريخ وسننه، ومجتمع آخر انكفأ على نفسه داخل شرنقة احتضنته مثل كائن في مرحلة جنينية لا تكاد تبين، وهذا معناه أن الأدب يتعرف عليه من جانب عملي على أنه مجموعة الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته، كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه، وعلى هذا الأساس؛ فالأدب هو المحيط الذي يشكل فيه الفرد طبعه وذوقه وشخصيته، ومن ثمة ما يصدره الإنسان من بعد من فنون وثقافة وآداب لا يعدو في نهاية المطاف أن يكون سوى محصلة لمعطيات المجتمع التي غذت هذا الفرد حتى صار شخصا مبدعا بفنه وأدبه الذي يتحول بدوره إلى أن يصير شكلا من أشكال تعريف هذا المجتمع، وبهذا نريد أن نناقش موضوعا ذا أهمية في عصرنا الحاضر، وهو موضوع الأدب الديني والمثاقفة، مركزين الاهتمام في هذه المداخلة والتي وسمناها بـ"الأدب الديني، التأسيس، الموضوع والمنهج"، على تبيان العناصر التي تفصل هذا النوع من الإنتاج الأدبي عن غيره من الآداب الإنسانية، ولماذا ألصقت به صفة (الدينية) هل ذلك راجع لرؤية قائمة على مفهوم التوازي بين ما هو (ديني) وآخر (لا ديني)، كما هو الشأن في موضوع (الديني) و(الدنيوي)، خاصة ونحن نتعامل مع (نص) من إبداع الإنسان بفضل خياله الطافح وذوقه الرفيع، ومن ثمة ما هي الحدود التي لا يمكن لهذا النوع من الأدب ألا يتجاوزها بخلاف (الأدب الآخر) الذي لا يعير اهتماما لهذه القيود، وبذلك يمكننا النظر في مضمون هذا الأدب الديني؟

عندما يحاول أي باحث في أي مجال أن يقف على لبنات الأساس الأولى، فهو بذلك يبحث في الأفكار والنظم والعادات التي شكلت النواة الأولى لذلك العلم أو الفن، والباحث هنا هو أقرب من حيث طريقة التقصي من عمل الأركيولوجي أو الأثري أو الأنثروبولوجي، إذ يقوم بحفريات في مساحة جد محددة وذلك بتقسيمها إلى مربعات صغرى، وكل مربع يوكل مهمة حفره واستخراج محتوياته وتصنيفها إلى مجموعة من الباحثين الذين تتوفر فيهم النباهة

والفطنة العلمية والخيال الفياض الذي يعينهم على اكتشاف الحلقات المفقودة في سلسلة البحث عن (الشيء) أو (الكائن) المندرس في الطبقات الجيولوجية.

وأولى الإشكالات المنهجية التي تعترضنا هي إشكالية (المراحلية) والتي لها علاقة وطيدة بـ(التاريخانية) وهذا من أجل تحديد حقل الاشتغال الأدبي لهذا الأدب (الديني) من خلال توضيح الخلفية الفنية أو الفلسفية التي تأسس عليها.

يعتبر المسرح أبو الفنون التي نتجت فيما بعد وتشعبت، كما تعتبر الفلسفة أم العلوم التي تفرعت عن أغصانها، وكلا المجالين صادرين عن الإغريق في وقت مبكر من فجر التاريخ الإنساني، إذ ارتبط ظهور المسرح عند اليونان بالممارسات الطقسية في المعبد الكهنوتي (الديونوزوسي) الذي تتم فيه كافة أشكال العربدة والقصف ألا وهو (المسرح).

لكن الفكر المسيحي في أوروبا القرون الوسطى، حارب المسرح الإغريقي باعتباره فنا إغريقيا وثنيا، ولذلك أنشأت - الكنيسة - مسرحا بديلا يعرض دراما (الضمير) البشري انطلاقا من فلسفة (عقدة الذنب) وفكرة (التطهير) أو (التعميد)، بمعنى أن الكنيسة قدمت مسرحا ليس من أجل المسرح وكفى وإنما بقصد التبشير ونشر المسيحية، وبما أن اللاتينية كانت لغة لا يتقنها إلا رجال الكنيسة و(الكتاب المقدس) مكتوبا بها، استعملوا عدة تقنيات بديلة من أجل إيصال الفكرة وتبليغها إلى (المتلقي) المتفرج، فاعتمدوا على قاعدة ثلاثية وهي: منظر (السماء) و(الأرض) و(الجحيم) وعلى قاعدة المنظر التقابلي (السيمتري): (الجنة) و(النار)، ووظفوا لأجل ذلك عدة تقنيات خداعية بصرية من أجل تصوير (مشهد) الجنة والنار الذي كان يستهوي جمهور القرون الوسطى، خاصة فيما يتعلق بمنظر عذاب المخطئين ومنظر (الشيطان) وهو يحترق في (جهنم) أما فيما يتعلق بمصدر المادة المسرحية، كانوا يمتحون من (الإنجيل) مواضيعهم إذ استعملوا مريم العذراء رمزا لـ(الخطيئة الثانية) والسيد المسيح رمزا للتكفير عن أخطاء البشر (عقيدة الفداء) و(الخلاص)، وكذا رواية آدم وقصة نوح (الطوفان) التي كانت عبارة عن منظر دائم الحضور في المسرحيات، كما يجب

التنويه إلى أن رجال الكنيسة وظفوا أولا المدائح الدينية كأغاني بصحبة الموسيقى ثم طوروها شيئا فشيئا إلى (حوارات) مسرحية، التي أخذت عدة أشكال مسرحية مثل (الأسرار) و(المعجزات) و(الخوارق) التي تحولت فيما بعد إلى مسرحية (أخلاقية) في القرن السادس عشر للميلاد بأوروبا.

وفي الفترة التاريخية نفسها وفي حدود جغرافية عالم القرون الوسطى الذي قسمت بحسبه الحدود الزمنية إلى ما يعرف بدار الإسلام كناية عن (العالم الإسلامي) الذي كانت تمتد حدوده الجغرافية من شبه الجزيرة الأيبيرية غربا إلى نهر السند - هند شرقا، وإلى دار الحرب كناية عن العالم المسيحي والوثني الذي كانت تمتد حدوده الجغرافية من بحر الظلمات غربا لتصل إلى ما وراء بحر جيحون شرقا، وبهذه الكيفية انقسم العالم إلى كتلتين سياسيتين متقابلتين ولكل منهما أساسها العقائدي (المسيحية) في مقابل (الإسلام)، وبذلك نحن أمام أطلس لجغرافية مشروعين حضاريين كل منهما يهدف إلى السيادة والهيمنة في الأرض أحدهما وفق فلسفة (القوة) و(السيطرة) و(المركزية) حول الذات الأوروبية والآخر وفق فلسفة (الخيرية) و(الخاتمية) لكافة الرسالات السماوية السابقة مع الإبقاء على (التمايز الثقافي) لكافة الشعوب غير العربية المعتنقة للإسلام، ولذا نجد كل الأعراق لكافة هذه الشعوب استطاعت أن تطعم الحضارة الإسلامية بخصائصها الثقافية والأدبية المختلفة مما أفرز لنا إنتاجا ثقافيا هائلا يعتبر من أغنى ما قدمته البشرية كرصيد روحي وأخلاقي متفرد في تجربته التاريخية وهذا أنتج ما عرف فيما بعد في الأدبيات التأريخية بـ"الأدب الإسلامي". فلأي سبب ترجع هذه التسمية؟

قلنا منذ قليل أن الشعوب غير العربية حافظت على ثقافاتها المحلية وإن كانت عدلت من بعض مظاهرها وما يتماشى وعقيدة التوحيد التي اعتنقوها، ولذا عرفت نقل الآداب الأجنبية خاصة الشرقية منها مثل: كليلة ودمنة، والأدب الكبير والأدب الصغير لابن المقفع وكذلك قصص ألف ليلة وليلة، كما أبدع غير العرب آدابا كثيرة مثل ابن سينا في قصة آسال وأبسال الرمزية، وكذلك شاهنامة

الفردوسي (934م-1020م) ورباعيات عمر الخيام (ت 1132م) والإنسان الكامل ومثنوي غولشي راز لمحمود شابستاري (ت 1320م) وشعر جلال الدين الرومي (1207م-1273م) مؤسس جماعة المولوية، وقصيدة منطق الطير لفريد الدين العطار (1140م-1230م)، ونفحات الأنس من حضرات القدس لعبد الرحمن الجامي (1414م-1492م) آخر أكبر الشعراء الاتباعيين، فما الذي يمكن أن نلاحظه على هذا النوع من الآداب لشعوب غير عربية اعتنقت الإسلام مع إضافة كل المنتوج الأدبي من شعر ونثر وفن المقامة وغيرها؟

الملاحظة الأولى التي يمكن تسجيلها أن هذه الآثار الأدبية يمكن تصنيفها بحسب انتمائها الجغرافي والزمني والتجنيسي أنها آداب إسلامية وذلك لأنها مكتوبة باللغة العربية واللغة الفارسية التي كانت أقرب اللغات الأجنبية للعرب من حيث الاستعمال. أما ثاني ملاحظة هي أن إسلامية هذه الآداب مرجعها إلى أنها نمت وترعرعت في بيئة حضارية عربية وإسلامية.

والملاحظة الثالثة نسجل غياب اصطلاح (الدينية) عن هذه الآداب؟ ونرجح أن السبب في ذلك كامن في أن صبغة الوعظ والإرشاد والدعوة إلى تخليص النفس من آثامها وشرورها كان علامة على أن المجتمع الإسلامي كان يمر بمرحلة الضعف السياسي والفساد الأخلاقي وتآكل شبكة علاقاته الاجتماعية بعدما صارت تفتقر للحام داخلي يشد أوصالها المتفرقة المتقطعة، إذن ما هي الحدود الفاصلة بين أن نقول هذا أدب إسلامي وهذا أدب ديني؟

هل نلجأ إلى قاعدة القوانين الثلاثة التي أقرها تين (Taine) والتي يقول فيها أن الأدب في كل أمة يخضع لمقياس الجنس والزمان والمكان، وهو بهذا يتجاهل شخصية الأديب وفرديته وموهبته الأصيلة في أي عمل إبداعي؟

إذا أخذنا بهذه القاعدة نجد فعلا أن للمكان والزمان والجنس دور حقيقي في نشأة الأدب الديني - أي بمفهومه الضيق الذي هو الوعظ والإرشاد والدعوة إلى التوبة والزهد في الدنيا والانقطاع للعبادة - إذا جعلنا نهج البلاغة لعلي بن أبي طالب هو المرجع التأسيسي لهذا الفن الأدبي شكلا ومضمونا؟

لأن جامع ما نسب في نهج البلاغة لعلي بن أبي طالب هو علي بن أبي حديد أحد المتشيعين لآل البيت وقد حظي بأهمية خاصة لدى أتباع علي وشيعته وصار مرجعا في البلاغة رفيعة النسج وذلك بلغة مقتصدة ومضامين كثيرة ومكثفة في النص الواحد، ألا يدل هذا على أنه يمثل علامة فارقة إذ نجد فيما بعد أن كافة من كتب في هذا الباب وبرع يميز بهذه الخاصية الأدبية، والمؤشر الثاني على صحة ما نحن بصدد تسجيله هو أدب الخوارج الذين كانوا مناوئين لعلي وشيعته وكذلك لمعاوية بن أبي سفيان الأموي وأتباعه، إذ تميز شعرهم أيضا بالخصائص ذاتها التي نجدها في آثار أصحاب الكتابة الأدبية الدينية، وإن كان يمكن أيضا تصنيف شعرهم ضمن شعر الحماسة والفخر لارتباطه بمظاهر الفروسية والحرب والنجاز، كما نجد مؤشرا آخر وهو ما عرف في الأدبيات بشعر الزهد (الزهديات) بداية بالشاعر العباسي أبو العتاهية الذي يعتبر أول شاعر تأثر بالحكمة الفارسية والهندية التي ترجمت في العصر العباسي، فأظهرها في شعره وتفنن في شعر الزهديات؟

كما نجد معلما آخر وهو شعر المديح النبوي الذي اكتمل ونضج على يد البوصيري في بردته مما صار مرجعا فيما بعد لأشعار أصحاب الطرق الصوفية على اختلاف نحلهم وطرقهم، وآخر معلم نؤشر به للأدب الديني هو تلك الممارسات الطقسية التي يقوم بها الشيعة في ذكرى كربلاء ومقتل الحسين عليه السلام، وما يصاحب ذلك من مظاهر درامية تتم عبر ثلاث مراحل التي تبدأ بطقس العزاء الذي يبدأ من الشارع وينتهي في المسجد، وكذلك مظهر السلاسل وضرب الصدور وجرح الأجساد إلى أن يصل بهم الحماس الديني إلى الذروة مما يصيب بعضهم بعاهات مستديمة أو يؤدي بهم إلى الوفاة؟

وإذا علمنا أن هذه النشاطات تسللت إلى كافة المجتمعات الإسلامية ولكن في مرحلة متأخرة من تاريخهم في فترة التمزق والتشردم السياسي والفساد الاجتماعي، نفهم لماذا ارتبط هذا الأدب بموضوعات محددة وان كانت لغة هذا الأدب وظفت الرمز لغة خاصة به، لغة تنطلق من الواقع لتتجاوزه من خلال

تجاوز الروح للجسد الفاني لتنعتق من أسر الطين وتنطلق إلى عالم الملكوت الأعلى حيث تتوحد بالذات الإلهية وتشاهد الحضرة القدسية، وعليه نسجل النتائج الأولية:

1 - الأدب الديني ليس خاصا بالحضارة الإسلامية فقط بل هو أساسا أدب يرجع بأصوله إلى مظاهر التعبد الإغريقي، وأيضا للكنيسة المسيحية.

2 - الأدب الديني يظهر في أي مجتمع لما يكون يمر بمرحلة التمزق والضياع والفقر الروحي، بمعنى عندما تكون دالة الحضارة في أي مجتمع يتجه سهم تقدمها نحو مرحلة الغريزة.

3 - الأدب الديني هو حشد لطاقة المجتمع الحيوية وكبحها عن الاندفاع بفعل آلية الارتكاس التي يمارسها أصحابه بغية تحقيق فلسفة التجاوز الروحي لعالم المادة والواقع.

4 - الأدب الديني نشأ بفعل الرؤية الإثنية الضدية وفق قاعدة (الديني) و(الدنيوي).

5 - الأدب الديني في الثقافة الإسلامية ليس أدبا إسلاميا بالمعنى الحرفي وليس أدبا صوفيا فقط، كما يتم تحديده وفق المنظور الاستشراقي لحضارات الشرق.

6 - المثاقفة داخل حقل الأدب الديني تمت من خلال المجالات الإغريقية والمسيحية، ومن خلال المجال الفارسي والإسلامي، وهذا يضعنا أمام عالمين منفصلين من حيث المحتوى الديني للأدب الديني.

7 - هل الأدب الديني هو بداية فعلية لنقد الكتاب المقدس عند الغرب، وذلك من خلل تماهي النص الديني بسبب طغيان النص الدنيوي عليه، إذ لم يبق من النص الديني سوى المعنى الأخلاقي وليس المعنى الوعظي والإرشادي.

8 - ألا يعتبر نص الأدب الديني بمختلف مرجعياته الحضارية أول نص عرف التجريب والحداثة سواء على مستوى الشكل أم على مستوى المضمون الأدبي، إذ نجد لغته استعملت الرمز ونظام الأيقونة.

المصادر:

1 - الإمام علي: نهج البلاغة.
2 - أبو العتاهية: الديوان.
3 - البوصيري: البردة.
4 - ابن المقفع: كليلة ودمنة.
5 - ابن المقفع: الأدب الكبير والأدب الصغير.
6 - ألف ليلة وليلة.
7 - الفردوسي: الشاهنامة.
8 - عمر الخيام: الرباعيات.
9 - جلال الدين الرومي: الديوان.
10 - عبد الرحمن الجامي: نفحات الأنس من حضرات القدس.

References:

1 - Abū al-ʻAtahiyya: Dīwān.
2 - Al-Buṣīrī: Al-burdah.
3 - Alf layla wa layla, (One thousand and one nights).
4 - Al-Firdawsī, Abū al-Qāsim: Al-Shahnameh, (Book of Kings).
5 - Al-Imām Ali: Nahj al-balāgha.
6 - Al-Jāmī, ʻAbd al-Raḥmān: Nafaḥāt al-'uns min ḥaḍārāt al-Quds.
7 - Al-Khayyām, Omar: Ar-rubāʻiyyāt, (The Quatrains of Omar Khayyam).
8 - Al-Rūmī, Jalāl al-Dīn: Dīwān.
9 - Ibn al-Muqaffaʻ: Al-adab al-kabīr wa al-adab as-ṣaghīr.
10 - Ibn al-Muqaffaʻ: Kalīla wa Dimna.

مجلة حوليات التراث، العدد 2، 2004، ص 123 - 135
ISSN 1112-5020

التعابير الشعرية بين جمالية الفن ومقياس الدين

امحمد زغوان
المركز الجامعي سعيدة، الجزائر

الملخص:

يبقى الشعر العربي كما تناص في أدبيات الأقدمين ديوان العرب بحق من سجل وقائعهم وأيامهم وأخبارهم، حتى قيل عن شاعرهم أنه تاريخ قومه، وإن الشعر باعتباره أحد المعالم البارزة في حياة القبائل العربية أثار كثيرا من الجدل الواسع من حيث المبدأ، ومن حيث مصداقية المضامين المنعكسة كتجارب إنسانية يتلبس بها، وكان الدين أحد العناصر المجادلة والمحكمة في مقياس منسوب المقبولية أو الرفض الإقصائي الذي قد يأخذ طابعا تحامليا تمليه نوعية المقاصد والنوايا. ونحن نتحرك في ضوء هذا المجال الانطباعي الأولي من نقطة التأصيل الدلالي لغويا لمفهومي الشعر والدين لغاية تتكشف في ثنايا البسط الموضوعي للبحث.

الكلمات الدالة:

الشعر العربي، الدين، أيام العرب، الجمال، التجربة الشعرية.

Poetic expressions between the aesthetic of art and the scale of religion

M'hamed Zeghouane
University Center of Saïda, Algeria

Abstract:

Arab poetry remains, as stated in the literature of the ancients, the Diwan of the Arabs rightly who recorded their facts, days and news, until it was said about their poet that it is the history of his people, and that poetry as one of the salient features in the life of Arab tribes has sparked a lot of wide debate in principle, and in terms of the reliability of the contents reflected as experiences Humanity red-handed. Religion was one of the controversial and court elements in the measure of acceptability or exclusionary rejection, which may take a prejudicial character dictated by the quality of intentions. We are moving in the light of this initial impressionistic field from the point of semantic rooting of the concepts of poetry and religion until it is revealed in the folds of the objective

تاريخ النشر: 2004/9/15
m.zeghouane@hotmail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2004

broadband of research.

Keywords:

Arabic poetry, religion, Arab days, beauty, poetic experience.

كثيرا ما تثار إشكالية التعابير الشعرية وجمالية الفن من جهة والمعيار الديني من جهة ثانية، لذا ارتأينا معالجتها في نقاط منها: الشعر العربي كما تناص في أدبيات الأقدمين ابتداء، ثم المذهب الجمالي في الشعر العربي في شقيه: المعنى والمبنى، ونعرج على بيان الشعر وعلاقته بالمعيار الديني في ضوء ما تحيل عليه حقائق النصوص على مستوى النظرية والتطبيق.

وبداية نبدأ في هذه المداخلة بعنصر الحظوة التي للشعر في الذاكرة الجمعية العربية، والهالة التي أحيط بها في تاريخه قبل الإسلام وبعده، وذلك قبل التطرق إلى غيره من العناصر. تطالعنا الآثار أن نبوغ الشاعر قبل العهد الإسلامي كان يكتسي في البيئة العربية طابعا احتفاليا إذ "تصنع الأطعمة وتجتمع الناس يلعبن بالمزاهر كما يصنعن في الأعراس وتتباشر الرجال والولدان لأنه حماية لأعراضهم، وذب عن أحسابهم، وتخليد لمآثرهم، وإشادة لذكرهم، وكانوا لا يهنئون إلا بغلام يولد أو شاعر ينبغ فيهم، أو فرس تنتج"[1].

فالكلمة الشاعرة عند العرب تتدثر بالطابع الخلودي وتتأبى على النسيان لأنها روح يسري في جسم التاريخ "وفي البدء كانت الكلمة" ولأمر ما قيل: إن "الشاعر تاريخ قومه" فهو من يتغنى بأمجاد القبيلة، ويعدد مناقبها فتتلقف ذلك منه الركبان، ويتسامع الناس وتعزف روائع أعماله لحونا على فم الزمان. ألم ينتش بنو تغلب إلى حد السكر بقصيدة قالها عمرو بن كلثوم فيهم؟ حتى سجل عليهم هذا الموقف الذي يحاول أن يستوقف عجلة التاريخ عند نقطة بعينها لا يتعداها، ولا يحفل بما سواها، وكان مما أخذوا به أن قيل فيهم: ألهى بني تغلب عن كل مكرمة قصيدة قالها عمرو بن كلثوم:

يفاخرون بها مذ كان أولهم ... يا للرجال لشعر غير مسؤوم!

وفي ذات السياق يقول عمر بن الخطاب (ر) وقد سمع بعض أولاد هرم بن سنان ينشد مدائح لزهير بن أبي سلمى في أبيهم فأعجبه ذلك، وقال لأبنائه: لقد كان يحسن في أبيكم القول فقالوا: ونحن والله كنا نجزل له العطاء، فقال "قد ذهب ما أعطيتموه وبقي ما أعطاكم".

وفي المرحلة الإسلامية نقف في الجملة على حقيقة مفادها أن الشعر لم يتنازل عن تلك الحظوة التي نالها في الأدبيات العربية، وإن خضع لبعض التهذيب والتشذيب بما يتماشى والمقررات السماوية الجديدة في غير مساس بجوهره إلا بالقدر الذي أريد به لهذا الجوهر أن يكون خادما للقضايا الرسالية، وصوتا لها، وما ذلك إلا لكون الشعر شديد الاتصال بالنفسية العربية، وطريقا للتأثير فيها والتأثر بها وفي الحديث "لا تدع العرب الشعر حتى تدع الإبل الحنين"[2]. ويكفي هذه الشهادة شهادة لأنها ممن لا ينطق عن الهوى، ومن عارف بدخائل النفوس التي كان يتعامل بها، وهو هنا لا يفشي سرا وإنما كان هذا منه تقريرا لواقع حي متحرك على الأرض، كما استلهمه من أرخوا للظاهرة الأدبية والعلمية - فيما بعد - وقرّروا في مباحثهم أن الشعر يأتي في "الدرجة العليا من الكلام كله بعد الكلام الإلهي والكلام النبوي"[3]، وكان ابن عباس يتداول في جيله أن الحرف من القرآن إذا خفي عليه رجع إلى الشعر ديوان العرب، ويكفي للاستدلال على ذلك مناقشاته وردوده على نافع بن الأزرق وهي مبسوطة في كتاب الإتقان للسيوطي بإسهاب.

هذا موقف مبدئي في ساحة الثقافة العربية أحببنا تسجيله باعتباره أصلا وكل ما انقدح عنه فهو بالواقع مجرد تفاصيل.

الأمر الآخر الذي نبتغي تحصيله هنا أن نشير إلى أحزمة من النقاط الجمالية التي ترجم عنها الشاعر العربي في بوحه عن طوايا النفس وشحناتها العاطفية: مشاعر، أحاسيس، هواجس، أفكار. ولنختزل ذلك في عنوان فلسفة الحياة والموت وما يطفح به إناؤها من آمال وآلام طويلة عريضة كثيرا ما تبدت في مواقف الشعراء على الأطلال، وبكائياتهم على فقد الأحبة، وفيما تكلس

بنفسياتهم من قلق وجودي كان بمثابة رد فعل طبيعي لنوع البيئة العربية المغلقة والرتيبة التي وجدت في الشعر المعين الطيع الذي يسلس لها القياد فتبثه من أشجانها وأحزانها، وترجمانا عن حياة أهلها بلا منازع وتجسدت في هذا الواقع الأمثولة القائلة "الأدب والحياة تؤمان لا ينفصلان".

وعود هنا إلى مفردات التعبير عن الجمال في النفس والطبيعة والحياة والعلائق التي انتظمت ذلك والتي كثيرا ما أطرتها أجواء الصلح حينا، والصدام حينا آخر وتلك سنة الحياة، فكان قوام الإطار التعبيري على حاملين اثنين - فيما نتصور - الحامل الأول يقوم على المستوى المضموني، والثاني ينتهض على حامل جمالية المبنى وتحسينه. فعلى المستوى الأول نرصد بداية: يغدو المذهب الجمالي قالبا يسكب الشاعر العربي فيه نفحات من روحه وفكره في لحظات من التجلي والكشف تسفر عنه الظاهرة الكلامية في حال من الانسجام مع الذات، والأشياء من حوله، وسعيه لتحديد نمط علاقته مع هذه الأشياء في الطبيعة أو كما تنعكس هي في النفس وتجلبب برداء الفردانية والذاتية، وعلى خلفية صدق التجربة وفطريتها، وعلى ما فيها من بساطة وسذاجة بريئة، ذلك أن هذه التجربة بهذا المفهوم وإن لم تنشأ عن نظرة فلسفية للأمور فهي ثمرة تفاعل داخلي في رحم النفس العربية بين الذات والأشياء والعلائق تكون تولدت عفوا صفوا، ومثالها نظرة الشاعر للطبيعة حيث نراها من خلال نصوصه قد صارت الأم الرؤوم في شدتها وفي قسوتها، فهي وإن اشتدت عليه فشدة العاطف، وإن قست فقسوة الحاني وهي في حال يسرها وعسرها لا تعدو جزئيات المشهد الجمالي الذي تدين به الطبيعة. ولم يكن إيليا أبو ماضي منذ وقت قريب غريبا عنه هذا المشهد بمعناه حين ينشد:

والذي نفسه بغير جمال لا يرى في الوجود شيئا جميلا

إنها جمالية تستنبت في النفس وتخالط حناياها إلى درجة من الهيام الصوفي بها خاصة في صورة التعشق الغزلي الذي يتجاوز الحسي والغريزي إلى آفاق روحية

رحبة محيطية الامتداد تلتمس في الجمال رواء لعطش لا ينطفئ أواره على مر الزمن.

وفي هذا السياق ندرج الجمال الفني بجملة أبعاده المتعددة الأغراض في حال المدح والفخر والغزل والرثاء. وما تحت هذه الأغراض من دوال شاعرية كالإحساس بالفرح والحزن والشدة والتبرم والضيق. وكل هذه المعاني الشعرية التي ما هي بالنهاية إلا امتداد طبيعي لما تولد فينا من الإحساس بالحياة ككل.

إن التعابير الشعرية العربية تمظهر فيها صور البحث عن الحقيقة حقيقة النفس وما يتولد عنها من حب وبغض وانبساط وتبرم. وحقيقة العالم والنظم التي تحكمه وآليات التبرمج معه بقصد التوحد مع حركته، وكانت مرجعية الشاعر العربي أحاسيسه وأفكاره اللدنية التي تضفي بظلالها على ما يعد خارج أناه. أو ما ينطبع من أثر هذا الخارج كخواطر تعنّ للنفس في شكلها الحرفي والنمطي المطرد. وكثيرا ما يتوسل العربي لتفسير الواقع بالوصفية على نماذج من صنع تصورات خاصة به مما يبسط الشيء وضده، وقد يجأر إلى التعليل الدوغماتي القائم على ظلال باهتة من الأسطورة والخرافة.

الحرص على التميز والتفرد بجملة من المواصفات الخلقية كالكرم والشجاعة والافتخار بالأنا توكيدا للذات إلى حد التضخم أحيانا، وهذا ما تشي به المضامين المطروقة في حرصه على الثناء والذكر الحسن، وانعكس ذلك كله في الجانب الشكلي للعمل الأدبي وما يجسده الشعر وما حوى من استقلالية للبيت، وانعدام للوحدة في الموضوع...

المستوى الثاني القائم على جمالية المبنى والتحسين، ويمكن رصد أثره في الشق الإجرائي العملي وقوامه اللزوميات الشعرية على مستوى القافية، وحرف الروي، والوزن على نحو من أنحاء التفعيلات المعروفة وهذا - فيما نتصور- يعرب عنه الأداء المقاطعي في بناء القصيدة ويسفر عنه عنصر الموسيقى. فالقصيدة العربية عرفت بطابعها الغنائي حتى أنه ليقال عن الشعر العربي إنه شعر غنائي بامتياز. يقول ابن عبد ربه عن هذه الموسيقى أنها "فضل في المنطق لم يقدر

اللسان على استخراجه فاستخرجته الطبيعة بالألحان". وفي ذات الفكرة يقول أبو حامد الغزالي "من لم يهزه العود وأوتاره والربيع وأزهاره فهو شديد المزاج صعب العلاج". ولعل أحكام التلاوة في النص القرآني واشتراط وجوب القراءة بها تتنزل هذه المنزلة باعتبارها وسيلة من وسائل التبليغ يقترن فيه الانتفاع بالإمتاع.

ودائما في سياق المبنى نشير أيضا إلى بناء الصورة التي لم ترد جدارية جامدة بل هي حية متحركة تلقي بظلال كثيفة من الحس على المخيال الذهني وترسم في مساحته أشكالا من المعاني المتعددة ذات أبعاد وأطوال قد تزيد وقد تنقص بحسب مقدرة كل شاعر ومكنته من أفانين القول والتصرف في نظم المشهد التصويري من مادة الكلام تماما مثلما ينحت المثال تماثيله من الأحجار، والمغني بتطويع الألحان وميدان التفاوت التميز والإجادة...

فالشاعر يقوم برصد العلاقات بغية التأليف بينها دون اعتساف أو صنعة وهذا هو المأمول المتفق عليه من حيث المبدأ إذ يتساوق عمله مع جدلية ثلاثية طرفاها اللغة والشيء المتصور ونقطة توسط هي ذات الشاعر فقولنا مثلا "أكلت الشمس نسقها" هي غير التعبير الحرفي الذي لا يتجاوز معنى الوصف بشدة الحرّ، وقوله تعالى مثلا "فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر" (الأحزاب، الآية 23). فالأفق الدلالي المتوقع أن ينتظر الإنسان العافية والسلامة فكيف ينتظر الموت؟! ولنأخذ أيضا قوله تعالى: "والعاديات ضبحا، فالموريات قدحا، فالمغيرات صبحا، فأثرن به نقعا، فوسطن به جمعا" (سورة العاديات، الآيات 1-5).

إنه مشهد تصويري لجو المعركة وجانب من تفاصيله كعدو الأفراس، وما ينقدح من شرر بفعل احتكاك سنابك الخيل بأحجار الأرض، وما يصحب ذلك كله من تلاحم الجموع، وغشيان النقع للجمع. وملاحقة لهذا المعنى يعيد بشار بن برد تركيب بعض أجزاء المشهد التشخيصي بطريقة اختزالية:

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا   وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

إذن فهناك سر كامن في اللغة وفي النفس وفي الشيء ذاته، ومن استطاع

فك رموز هذه المعادلة صار هو صاحب الفضل والسابق والنموذج المحاكى الذي يجب النسج على منواله.

إن اللغة تمتلك من القابلية لأن تقول الشيء الكثير ولا يغني عنها غيرها شيئا، وتمتلك من السيولة بالمقدار الذي يؤهلها لاحتواء المعاني المتخيلة والمفاهيم الذهنية، والمواجد النفسية إلى حدّ الإعجاز. هذه اللغة بمثل هذه الخصائص لا يقابلها في حس العربي من حيث الوضوح والإعراب عن النفس إلا كتّاب الطبيعة المفتوح أمام بصره وتحت سمعه وما يوحي إليه من ضخامة الحس في خلق الإبل وارتفاع السماء وانتصاب الجبال وتسطح الأرض، كما تشير الآية المعروفة "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت" (الغاشية، 17-20).

ويكفي أن يتسمى التركيب التعبيري العربي "نصا" للدلالة على البعد عن الضبابية والإغلاق إذ النص مأخوذ من المنصة التي تبرز عليها العروس، وهي في هذا الموقف أكثر ما تكون تمظهرا وتبهرجا، والنص بالمناسبة في الأدبية العربية يختلف عنه في أدبيات الغربي إذ يعني بالفرنسية مثلا: (texte) التي هي من النسيج وما يحيل عليه من صناعة وحبك وعقد لأنه يعكس طبيعة النفسية الأوربية التي تميل إلى نوع من التعمية والانغلاق وهي أحد خواص الأسلوب في تلك البيئة بخلاف متون النص العربي الذي الأصل فيه أن يقوم على إبراز المعاني والحرص على التصريح وتوضيح ملامح الموضوع، ويكون الميل إلى مقاربات المشابهة والتشخيص في أدبياتهم التي قلما يخلو منها نص دليلا على سلامة هذا الطرح. وهذا مضمون مقالة المبرد أننا لو اعتبرنا: أن ثلاثة أرباع كلام العربية قائم على التشبيه لما جانبنا الصواب.

إن التعبير الشعري بهذه المواصفات أحد مقاييس الجمال في تقاليد النقد العربي خاصة أيام أن كان محكوما بالفطرية والانطباعية، وعدّ أحد المحددات التي اعتمدت في تصنيف جنس الكلام القرآني وتوصيفه بالشعر وربما كان ذلك لسببين - في رأينا - الأول: عائد لطبيعة التميز والتفرد التي تفرد بها إلى حد

الإعجاز، وكذلك كان الوضع مع الشاعر الذي ينسب نبوغه الذي يتفوق به على نظرائه إلى شيء غيبي وليكن من عمل الجن، وهذا الأصل اللغوي الذي استنبتت في ضوئه لفظة عبقري كما هو معروف.

والسبب الثاني: هو قيام النص القرآني على قاعدة جمالية هي قاعدة التصوير التي طالما حفل بها الشعر، لذا نسب القرآن إلى الشعر في نقطة التقاطع هذه جريا على خصوصيات الثقافة السائدة تاريخئذ في اعتبار الكلام المنثور المبني على الأخيلة البديعة ذات التأثير الوجداني شعرا، ومن ذلك قول حسان: "شعر ورب الكعبة" لما سمع ابنه يصف زنبورا لسعه "كأنه ملتف في بردي حبرة".

ولهذا سنرى صاحب العمدة يستدرك على أصحاب هذا الموقف النقدي ويضع ضوابط لفن الشعر معتبرا أن القصد هو جوهر الشيء فمن لا يقصد إلى شيء لا يحسب عليه لخلوه من إرادته وإن حصل له ذلك اتفاقا، وفي هذا المعنى يقول "الشعر يقوم - بعد النية - من أربعة أشياء وهي اللفظ والمعنى والوزن والقافية هذا هو حد الشعر لأن في الكلام موزونا مقفى وليس بشعر لعدم القصد والنية كأشياء اتزنت من القرآن، ومن كلام النبي (ص) وغيره ذلك مما يطلق عليه أنه شعر"(4). والشعراء لذلك التاريخ "هم أهل المعرفة" معرفة الأنساب ومثالب القبيلة ومناقبها وقد يساعد على هذا الرأي اشتقاق المادة. فشعر في الأصل معناه علم تقول شعرت به علمت، وليت شعري ما صنع فلان: أي ليت علمي محيط بما صنع "وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون" (الأنعام، 109) ما يدريكم(5).

إذن فما تراه يكون الموقف الديني وما معياره في الحكم على الشعر؟ إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره - كما يقال - خاصة إذا كان هذا الشيء بمنزلة الشعر وما يمثله من خطورة. لا نجد في لملمة شتيت هذا الموقف خيرا من مداخلة عبد القاهر الجرجاني في الموضوع إذ يذكر جملة من المساءلات كفيلة بإضاءة الموقف بما لا مزيد عليه وهي لا تخلو من أمور:

أحدها: أن يكون رفض الشعر وذمه من أجل ما فيه من هزل وسخف، وهجاء

وكذب وباطل على الجملة.
والثاني: أن يذم لأنه موزون مقفى ويرى هذا بمجرده عيبا يقتضي الزهد فيه والتنزه عنه.
والثالث: أن يتعلق بأحوال الشعراء ويقال قد ذموا في التنزيل[6].

ويرتب الجرجاني على هذا الطرح تصوره للقضية قائلا: أما من زعم أن ذمه له من أجل ما يجد فيه من هزل وسخف وكذب وباطل فينبغي أن يذم الكلام كله، وأن يفضل الخرس على النطق والعي على البيان، فمنثور كلام الناس على كل حال أكثر من منظومه. والشعراء في كل عصر وزمان معدودون، والعامة ومن لا يقول الشعر من الخاصة عديد الرمل، ولو عمد عامد فجمع ما قيل من جنس الهزل والسخف نثرا في عصر واحد لأربى على جميع ما قاله الشعراء نظما في الأزمان الكثيرة ولغمره حتى لا يظهر فيه.

والوجه الثاني من المسألة يتصور عبد القاهر أن "السبيل في منع النبي (ص) الوزن وأن ينطلق لسانه بالكلام الموزون غير ما ذهب إليه المعترضة، وذلك أنه لو كان منع تنزيها وكراهة لكان ينبغي أن يكره له سماع الكلام موزونا، وأن ينزه سمعه عنه كما ينزه لسانه ولكان (ص) لا يأمر به ولا يحث عليه، وكان الشاعر لا يعان على وزن الكلام وصياغته شعرا ولا يؤيد بروح القدس. وإذا كان هذا كذلك فينبغي أن يعلم أن سبيل الوزن في منعه عليه السلام سبيل الخط حين جعل عليه السلام لا يقرأ ولا يكتب في أن لم يكن المنع من أجل كراهة كانت في الخط، بل لأن تكون الحجة أبهر وأقهر، والدلالة أقوى وأظهر... وأقمع للجاحد، وأرد لطالب الشبهة، وأمنع في ارتفاع الريبة"[7].

أما التعلق بأحوال الشعراء بأنهم قد ذموا في كتاب الله تعالى، ويلزم على قود هذا القول أن يعيب صاحبه العلماء في استشهادهم بشعر امرئ القيس وأشعار أهل الجاهلية في تفسير القرآن وفي غريبه وغريب الحديث، وكذلك يلزمه أن يدفع سائر ما تقدم من أمر النبي (ص) بالشعر وإصغائه واستحسانه له. ولو كان يسوغ ذم القول من أجل قائله، وأن يحمل ذم الشاعر على الشعر لكان ينبغي

أن يخص ولا يستثنى فقد قال الله عز وجل: "إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا" (الشعراء، 227)[8]. والواضح من سياق الآية أن الذم ينصرف بداية إلى شعراء المشركين الذي كانوا حربا على الإسلام وأهله.

إذن فالمعيار الديني لا يعنيه الكلام من حيث كان جنسا: شعرا أم نثرا بقدر ما يتجه إلى الشق المضموني في القضية على اعتبار المبدأ الرسالي الذي يؤطر حركته ويحكم جملة العلاقات التي تربطه بمتعلقات الإنسان معنوية كانت أم روحية وهذا معنى قول الشاعر:

وما من كاتب إلا سيلقى غداة الحشر ما كتبت يداه

وما من قائل إلا سيلقى غداة الحشر ما نطقت شفاه

يستشهد به في الجانب الفني على الإيغال في المبالغة إلى حدّ الخروج عن حدود المعقولية، ولعل هذا معنى قولهم "أعذب الشعر أكذبه". وقد تساهل أهل النقد في الموضوع بإجازتهم هذا النحو من القول على اعتبار أنه كذب فني، وأن الشاعر يطلب بعمله تحسين كلامه بخلاف الكذب الخلقي الذي يبتغي صاحبه تحقيق كلامه. كما يدلّ بالبيت على أن الألفاظ في بعض أحوالها توسم بميسم الحيادية أو لنقل إنها لا تملك صفة الإطلاق: أن تكون رفيعة أو وضيعة إلا باتحاد مجموع ألفاظ العبارة، فهذه ألفاظ رفيعة وسوقها في هذا النظم أهدر بهاءها، وجنى عليها.

وبالمقياس الديني فالبيت شحن بمزلق كفري تورط فيه قلم الشاعر بقصد أو بغير قصد، وأن مسؤوليته قائمة على رأي من قال "من فمك أدينك" أو قولهم "يكاد المريب يقول خذوني"، وما كان أغناه عن هذا الانحراف العقدي - وفي اللغة متسع - حتى ليقال عنه أكفر بيت. لهذا نجد نماذج التوجيه النبوي في سماع الشعر تركز على الشق المضموني وما يستقر في الأذهان من ظلال الكلمة ومن ذلك ما جاء في الخبر من "حديث النابغة الجعدي قال: أنشدت رسول الله (ص) قولي:

بلغنا السماء مجدنا وجدودنا وإنا لنرجو فوق ذلك مظهرا

فقال النبي (ص): أين المظهر يا أبا ليلى؟ فقلت إلى الجنة يا رسول قال: أجل إنشاء الله"[9]. فالنبي الأكرم يوجهه هنا الوجهة التي ينبغي أن يسلكها في التعامل مع الكلمة ومقام الالتزام يقتضيه الاعتدال في القول والإنصاف من نفسه، وألا يتعلق المرء بأوهام لا رصيد لها من الواقع لأن ذلك يبعد المرء عن واقعه العملي، ويستهلك قدراته في الساحة الخطأ، وهذا مذهب البطالين السائرين في دروب الأحلام التي تزخرفها شطحات الخيال المتفلت من صوت العقل والمنطق.

وفي موقف مشابه نجده (ص) يستمتع بإنشاد لبيد بن ربيعة ويقول أصدق كلمة قالها شاعر:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

ويروى أنه لما سمع الشطر الثاني - قبل هذا الموقف - وكل نعيم لا محالة زائل فقال (ص) ويحك يا لبيد إلا نعيم الجنة. فوجهه الوجهة السليمة التي ينبغي أن يسلكها لأنه صاحب رسالة وصاحب قضية وليس له أن يقف موقف من يزجي الفراغ، وما أصدق مقالة الشاعر الذي نستحضر في طياتها هذا المعنى الأخلاقي التوجيهي:

قد رشحوك لأمر لو فطنت له فاربأ بنفسك أن ترعى مع الهمل

وقد نجد في الموقف الديني القائم معياره على البعد الرسالي التوجيهي أنه لا يترك الأمور تمضي سبهللا لأن الحياة ليست كذلك، بل لا بد أن يسجل موقفه، وأن يكون له حضوره دوما ولا بأس أن نأنس بفعل الرسول الأكرم، وقد بسط أحد الأبناء القول بين يديه شاكيا ظلم أبيه وأخذه ماله منه بغير حق الأمر الذي حمل النبي (ص) على أن يقضي للولد على أبيه فكان ردّ الوالد بأبيات نذكرها كما انحفرت بألفاظها ومعانيها حفظا في الذهن. قال الوالد فيها:

غذوتك مولودا وصنت يافعا   تعلّ بما أجني عليك وتنهل
إذا ليلة ضاقت بك السقم لم أبت   لسقمك إلا ساهرا أتململ
تخاف الردى نفسي عليك وإنها   لتعلم أن الموت حتم موكل
كأني أنا المطروق دونك بالذي   طرقت به دوني فعيني تهمل
فلما بلغت السن والغاية التي   أتتك مراما فيه كنت أؤمل
جعلت جزائي غلظة وفظاظة   كأنك أنت المنعم المتفضل

إنها كلمات صادقات نفثتها نفس في حالة كشف وصفاء روحي لامست شغاف قلب المصطفى، فكان لها مفعولها وأثرها في نفسه الأمر الذي جعله يتمثل تلك المعاني الرقيقة التي ينضح بها الموضوع إلى حدّ جعله يجهش بالبكاء، ويرى أن الولد لم يقابل والده بما يستحقه من الوفاء، فأعلنها صريحة في وجه الولد قائلا: "أنت ومالك لأبيك".

وفي ضوء هذا الواقعة قرر الفقهاء جواز تصرف الوالد في مال الابن بقدر الضرورة بهذا الحديث، وفي غير هذا الموقف أيضا نجده (ص) يوجه بعض النسوة اللائي خرجن يقصدن بيتا من بيوت الأنصار بقصد الخطبة إلى ما ينبغي أن يكون عليه الخاطب، والشكل الواجب أن يظهر به من أدب ولياقة تتفق وأجواء المناسبة قائلا ما معناه: "الأنصار قوم يعجبهم الغناء ألا بعثتم معها من يقول:

أتيناكم أتيناكم   حيونا نحييكم
ولو لا الخنطة السمرا   ءُ لم نحلل بواديكم

إذن فجمالية التعابير الشعرية لا تتعارض مع المعيار الديني طالما ظلت هذه الجمالية تتعلق بأهداب الدين، وما يمليه الخلق الكريم، وطالما عبرت بصدق عن النفس الإنسانية والطبيعة والحياة دون تزييف ولا مغالاة أو تحريف للقيم الإنسانية السامية وعالميتها وكل مثل الخير والعدل. إن الفن الأدبي لا يخرج عن

أن يكون موصوفا بالنفع للمجتمع، أو الإضرار به، أو لا يضر ولا ينفع، ومقياس ذلك تبع لمدى تحقيق صفة من هذه الصفات، والحكم على هذا العمل الفني سلبا أو إيجابا فرع عنها.

الهوامش:

1 - السيوطي: المزهر، دار الفكر-دار الجيل، بيروت، ج2، ص 473.

2 - ابن رشيق: العمدة، دار الجيل، ط5، بيروت 1981، ج1، ص 30.

3 - انظر، محمد عيد: الاستشهاد والاحتجاج باللغة، دار عالم الكتب، ط3، القاهرة 1988، ص 116.

4 - ابن رشيق: المصدر السابق، ج1، ص 193.

5 - أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، ط10، بيروت 1969، ص 55.

6 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، موفم للنشر، الجزائر 1991، ص 27.

7 - المصدر نفسه، ص 38.

8 - المصدر نفسه، ص 39.

9 - المصدر نفسه، ص 34.

References:

1 - ʻEīd, Muḥammad: Al-istishhād wa al-iḥtijāj bi al-lugha, Dār ʻĀlim al-Kutub, 3rd ed., Cairo 1988.

2 - Al-Jurjāni, ʻAbd al-Qāhir: Dalā'il al-iʻjāz, ENAG Editions, Alger 1991.

3 - Al-Suyūṭī: Al-muzhir, Dār al-Fikr and Dār al-Jīl, Beirut.

4 - Amīn, Aḥmad: Fajr al-Islām, Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 10th ed., Beirut 1969.

5 - Ibn Rashīq: Al-ʻumdah, Dār al-Jīl, 5th ed., Beirut 1981.